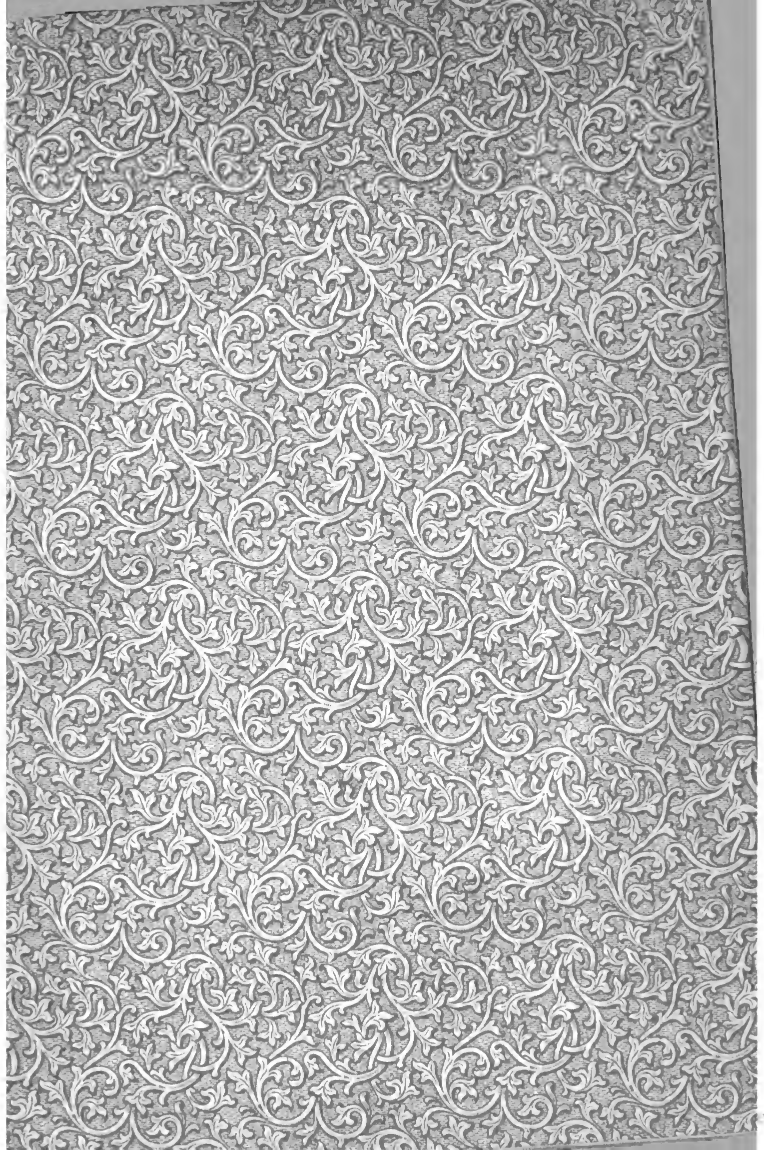
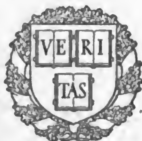
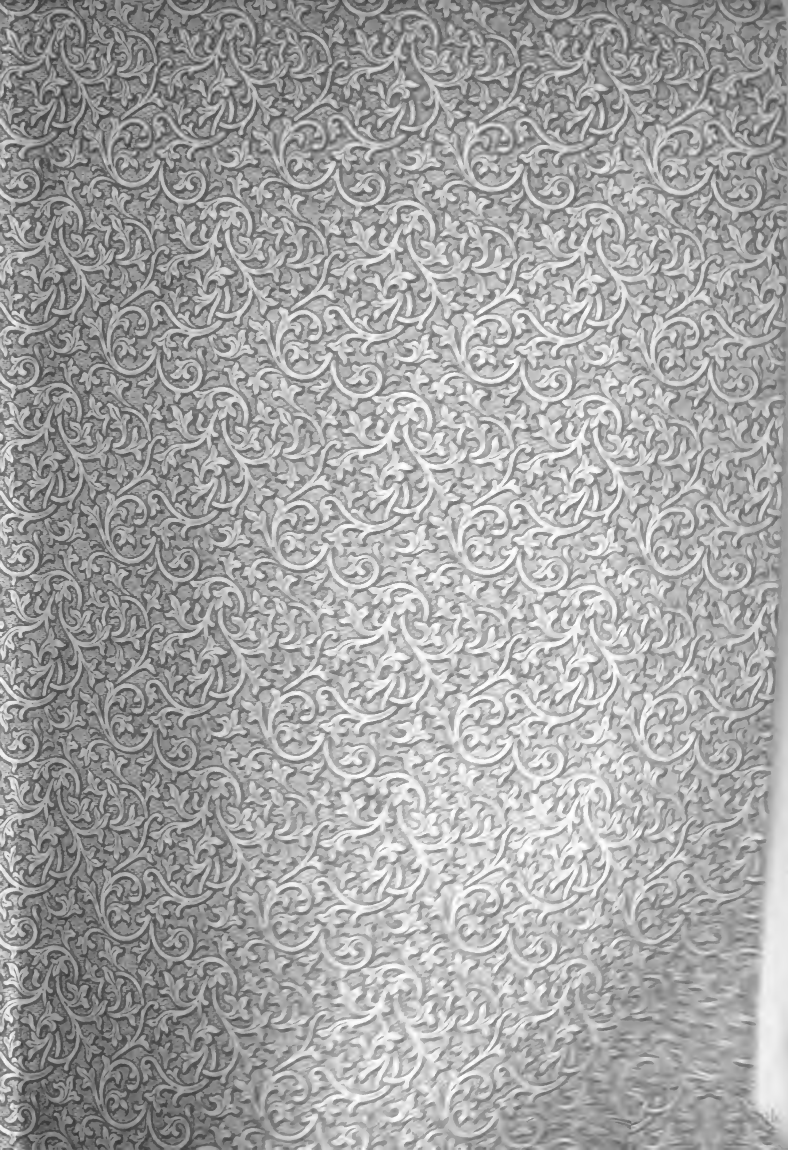
Der historische Materalismus

Ludwig Woltmann




VE
RI
TAS



Der

historische Materialismus.

Darstellung und Kritik

der

Marxistischen Weltanschauung.

Von

Ludwig Woltmann,

Dr. med. et phil.

Düsseldorf 1900.

Hermann Michels' Verlag.


HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY

Vorwort.

Dieses Buch handelt nicht von den wirtschaftlichen und sozialistischen Lehren, sondern von dem philosophischen System des Marxismus. Die widerstreitenden Diskussionen über die materialistische Geschichtstheorie, welche den Mittelpunkt dieses philosophischen Systems bildet, und über deren Auslegung selbst unter Marxisten eine auffällige Verschiedenheit der Meinungen herrscht, haben mich überzeugt, daſs nur eine systematisch-historische Erforschung und Kritik der Marxschen Gesamtphilosophie zu Klarheit und Einheit der Ansichten führen kann. Nur zu oft geschieht es, daſs man sich seinen eigenen Marxismus zurecht macht und damit seine Gegner zu widerlegen sucht. Dabei beruft sich der eine auf die Deutsch-Französischen Jahrbücher, der andere auf das Kommunistische Manifest, der dritte auf das Kapital oder auf Engels' Schriften u. s. w., also auf sachlich und zeitlich weit auseinander liegende litterarische Urkunden. Auſserdem beachtet man zu wenig, daſs der Marxismus eine fünfzigjährige Entwicklungsgeschichte durchgemacht hat, so daſs Verschiedenheiten und selbst Widersprüche während eines so langen Zeitraumes natürlicherweise entstehen muſsten.

Wenn nicht das spontane Interesse an der Sache selbst, so muſs schon die verschiedenartige Auslegung des Marxismus das kritische Gewissen herausfordern, in systematischem

Zusammenhange litterarhistorisch festzustellen, was Marx und Engels eigentlich gelehrt haben. Es sind die verschiedenartigen historischen und psychologischen Beziehungen aufzudecken, welche auf den Ursprung und die Entwicklung der „neuen Weltanschauung“ von Einfluſs gewesen sind. Die Geschichte der Marxschen Theorie zeigt aber, daſs dieselbe von Anfang bis Ende mit der klassischen deutschen Philosophie von Kant bis Feuerbach zusammenhängt und das letzte und reifste Glied in der Entwicklungsreihe ihrer Systeme darstellt. Ich habe deshalb im ersten Teil dieser Schrift eine Übersicht über die Ideen derselben gegeben, und zwar habe ich auf das System von Kant und Fichte besonderen Wert gelegt, weil die philosophischen Leistungen derselben von den meisten Marxisten im Vergleich zu Hegel unterschätzt zu werden pflegen. Andererseits habe ich aber auch die spekulativen Systeme Schellings und namentlich Hegels möglichst ausführlich behandelt, um den einseitigen Kantianern zu zeigen, welch entwicklungsfähige Elemente in denselben noch verborgen liegen. Die Darstellung der Hegelschen Philosophie ist aber um so bedeutungsvoller, weil sie den gröſsten Einfluſs auf Marx ausgeübt hat und ihre dialektische Begriffsarbeit das logische Fundament des Marxismus bildet. Die intellektuelle Beziehung Marx’ zu Hegel lehrt aber auch, wie die Mängel des dialektischen Materialismus entstanden sind. Die psychologische Dürftigkeit, die einseitige Hervorhebung der unterscheidenden und die Vernachlässigung der gemeinsamen Merkmale der Dinge, die Übertreibung der ökonomischen Omnipotenz in der Geschichte im polemischen Gegensatz zu Hegels Allgewalt der absoluten Idee, der begriffliche Schematismus, der nie ganz überwunden worden ist, das sind Mängel, welche unmittelbar aus der Hegelschen Dialektik herrühren und wie ein philosophisches Erbstück den Marxismus belasten. Die schroffe Ablehnung und Bekämpfung des Idealismus hat ihren Grund darin, daſs Marx und Engels immer nur Hegels

extreme Form des Idealismus und ihre Absurditäten vor Augen hatten. Daher rührt auch Engels unfruchtbare Polemik gegen Hume und Kant.

Eine kritische Revision der litterarischen Beziehungen des Marxismus zu seinen Vorläufern und Gegnern wird die Urteile vielfach modifizieren müssen, welche Marx und Engels selbst darüber gefällt haben. Dafs ein zeitlich und persönlich fernstehender Kritiker über diese Beziehungen sachlicher und gerechter urteilen wird, ist selbstverständlich, wenn man bedenkt, dafs Marx' Gedankensystem in fortwährender litterarischer Polemik und mitten in den Kämpfen einer politischen und sozialen Revolution geboren wurde.

Das Interesse, mit welchem ich hier an die Erforschung und Kritik des Marxismus herangetreten bin, ist wesentlich ein philosophisches; und zwar war es meine Absicht, speziell die Herausentwicklung des dialektischen Materialismus aus der klassischen deutschen Philosophie zu untersuchen. Dafs Marx ein ebenso grofser, wenn nicht noch gröfserer Philosoph als Ökonom gewesen ist, dürfte manchem hier zum erstenmal bekannt werden. Darum habe ich auch den ersten Teil dieser Schrift so ausführlich behandelt, vielleicht ausführlicher, als mancher für nötig halten möchte. Aber nur so war es möglich, die grofse Bedeutung der Marxschen Philosophie ins rechte Licht zu stellen und sich über ihre Stellung in der Geschichte der intellektuellen Systeme zu orientieren.

Dafs mein Buch unter dem Zeichen der Rückkehr zu Kant steht, wird mancher Marxist für einen Rückschritt halten. Wer aber die kritische Stellung Marx' zu Hegel und seine eigene wissenschaftliche Methode genauer kennt, wird einsehen, dafs Marx' Auffassung des wissenschaftlichen Denkprozesses durchaus Kants kritischer Philosophie entspricht, und dafs Marx' Absage an Hegel und seine Zuwendung zur Naturwissenschaft und Geschichte im Grunde

eine Rückkehr zu der unverfälschten Urschrift der klassischen deutschen Philosophie war, ohne dafs sich Marx dieses prinzipiellen Zusammenhangs klar bewufst gewesen ist. Die Rückkehr zu Kant war schon zu einer Zeit erfolgt, als der Neu-Kantianismus noch nicht das Licht der Welt erblickt hatte.

Marx' historische Lehren sind neben der Darwinschen Theorie geistiges Gemeingut der Volksaufklärung geworden, so dafs die Arbeiter oft besser mit ihnen vertraut sind als manche Gelehrte. Die neue Weltanschauung ist mit den sozialen Tendenzen unserer Zeit aufs innigste verbunden und zu einer wichtigen Triebfeder der menschlich-geistigen Entwicklung geworden. Das philosophische Bewufstsein wurde, wie Marx sich ausdrückt, nicht nur äufserlich, sondern auch innerlich in die Qual des Kampfes hineingezogen. Marx' Denkarbeit war nicht nur kritisch, sie war revolutionär. Noch immer gilt die Losung des jungen Marx für alle aufrichtigen Vertreter der Wissenschaft:

Das Bündnis der Denkenden und Leidenden!

Barmen, im Frühjahr 1899.

Der Verfasser.

Inhalt.

Einleitung.

Das philosophische System des Marxismus.

Erster Teil.

Die philosophischen Quellen des Marxismus.

Zweiter Teil.

Entwicklungsgeschichte des Marxismus.

Dritter Teil.

Systematische Kritik des Marxismus.

Einleitung.

Das philosophische System des Marxismus.

Einleitung.

Das philosophische System des Marxismus.

1. Die Prinzipien des wissenschaftlichen Sozialismus.

Die Begründer und Anhänger des neueren Sozialismus bezeichnen denselben als wissenschaftlichen im Gegensatz zu dem sogenannten utopistischen Sozialismus. Während der letztere allein aus idealen und moralischen Prinzipien eine Umgestaltung der Gesellschaft erstrebte, sucht der erstere eine ökonomische und von allen blofs moralischen Betrachtungen unabhängige wissenschaftliche Einsicht in die Bewegungsgesetze der sozialen und geschichtlichen Entwicklung zu gewinnen, um so die materiellen Bedingungen festzustellen, aus denen die neue Gesellschaft geboren werden kann oder vielmehr nach seiner Ansicht naturnotwendig geboren werden mufs.

Der Urheber des neueren Sozialismus, Karl Marx, hat selbst kein zusammenfassendes und nach allen Richtungen ausgebildetes System hinterlassen. Die fortgeschrittensten systematischen Lehrsätze sind von seinem Kampf- und Denkgenossen Friedrich Engels formuliert worden, obgleich man nicht vergessen darf, wie auch im Verlaufe dieser Untersuchungen noch näher gezeigt werden soll, dafs die systematischen Grundgedanken in den eigenen Werken von

Marx mehr oder weniger entwickelt vorliegen. Es bleibt für die Wissenschaft ein unersetzlicher Verlust, dafs Marx durch Krankheit und Tod an der weiteren Ausbildung seiner philosophischen und historischen Lehren verhindert worden und er nicht mehr dazu gekommen ist, seine Ansichten in systematischer Form niederzulegen.[1]) Denn bei einer systematischen Ausarbeitung seiner Theorie zu einer Weltanschauung wäre er selbst gezwungen gewesen, viele Einseitigkeiten über Bord zu werfen, welche den im fortwährenden und heftigsten Tageskampf erzeugten Ideen anhaften mufsten. Engels hat dies auch in seinen letzten Lebensjahren eingesehen und gegen die neueren Marxisten den Vorwurf erhoben, dafs sie jene Einseitigkeiten noch übertrieben haben. Er schreibt in einem Briefe aus dem Jahre 1890, dessen Inhalt später noch näher dargelegt werden soll: „Dafs von den Jüngeren zuweilen mehr Gewicht auf die ökonomische Seite gelegt wird, als ihr zukommt, haben Marx und ich teilweise verschulden müssen. Wir hatten den Gegnern gegenüber das von diesen geleugnete Hauptprinzip zu betonen, und da war nicht immer Zeit, Ort und Gelegenheit, die übrigen an der Wechselwirkung beteiligten Momente zu ihrem Recht kommen zu lassen. Aber so wie es zur Darstellung

---

[1]) Lafargue erzählt, dafs Marx beabsichtigte eine Logik und eine Geschichte der Philosophie zu schreiben, und berichtet in begeisterten Worten von einer Unterredung, in welcher Marx ihm „mit jener Fülle von Beweisen und Reflexionen, die nur ihm eigen war, seine geniale Theorie von der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft dargelegt hatte. Es war als zerrisse ein Schleier vor meinen Augen; zum erstenmal empfand ich klar die Logik der Weltgeschichte und konnte ich die dem Anscheine nach so widerspruchsvollen Erscheinungen der Entwicklung der Gesellschaft und der Ideen auf ihre materiellen Ursachen zurückführen“. (Die Neue Zeit, IX, 1, S. 14.) In Engels' „Anti-Dühring“ und „Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats“ darf man einen Nachhall dieser Marxschen Ideen anerkennen.

eines historischen Abschnittes, also zur praktischen Anwendung kam, änderte sich die Sache, und da war kein Irrtum möglich. Es ist aber leider nur zu häufig, dafs man glaubt, eine neue Theorie vollkommen verstanden zu haben und ohne weiteres handhaben zu können, sobald man die Hauptsätze sich angeeignet hat, und das auch nicht immer richtig. Und diesen Vorwurf kann ich manchem der neueren Marxisten nicht ersparen, und es ist da denn auch wunderbares Zeug geleistet worden." [1])

Dieses Eingeständnis ist höchst wertvoll für eine kritische Auffassung und Würdigung des Marxismus. In ihm kommt ein wichtiges Prinzip wissenschaftlicher Selbstkritik zum Ausdruck, eine litterarische Gewissenhaftigkeit, die übrigens in der ganzen historischen Entwicklung der Marxschen Theorie wirksam gewesen ist.

Was den Inhalt des wissenschaftlichen Sozialismus betrifft, so lässt derselbe sich in drei grofse Gedankengruppen zergliedern: Die materialistische Geschichtsauffassung, die Kritik der politischen Ökonomie und die Theorie der sozialistischen Gesellschaftsorganisation.

Die allgemeinen philosophischen Grundlagen sind in der Theorie des historischen Materialismus oder der ökonomischen Geschichtsauffassung eingeschlossen, welche eine in ihrem Prinzip konsequent durchgeführte Marx eigentümliche Theorie der menschlichen Sozialgeschichte enthält. Diese geschichtsphilosophische Theorie zielt darauf ab, die Bewegungen in der geschichtlichen Entwicklung auf ihre materiellen Ursachen und Gesetze zurückzuführen, und zwar speziell die Abhängigkeit der verschiedenen Gesellschaftsformen von den wirtschaftlichen Stufen der Produktions- und Austauschweise nachzuweisen und zu zeigen, dafs die wirtschaftlich bedingten Gesellschaftsstufen die notwendige reale Basis für die jeweiligen Ideen der Menschen

[1]) Der Sozialistische Akademiker. Erster Jahrgang, 1895, S. 353.

bilden, die in ihr leben. Sie bedeutet deshalb nicht nur eine Wirtschafts- und Sozialgeschichte, sondern zugleich die Grundlage einer Entwicklungsgeschichte der menschlichen Ideen. Überdies werden wir im folgenden sehen, dafs die materialistische Geschichtsauffassung den Mittelpunkt eines bedeutsamen philosophischen Systems bildet, das jedoch erst durch eine kritisch-historische Untersuchung aus den litterarischen Erzeugnissen des ganzen Marxismus herauskonstruiert werden mufs.

Auf dieser Geschichtstheorie beruht nun einerseits die Kritik der politischen Ökonomie, welche eine kritische Untersuchung der bürgerlichen Wirtschaftstheorieen und zugleich eine Analyse und Entwicklungsgeschichte der modernen wirtschaftlichen Produktionsweise, des Kapitalismus, enthält, andererseits in grofsen Umrissen die Idee einer sozialistischen Gesellschaftsorganisation, welche durch eine historische Weiterentwicklung aus der gegenwärtigen Produktionsform naturgemäfs hervorgehen mufs, und die in einer Vergesellschaftung der Produktionsmittel besteht, derart, dafs die Ausnutzung und Verwaltung derselben in gemeinsamen genossenschaftlichen Betrieb übergeht.

In diesem Buche haben wir es nur mit der ersten Gedankengruppe, dem philosophischen System des Marxismus zu thun; und wenn im folgenden von Marxismus schlechthin gesprochen wird, so ist damit immer das philosophische Fundament des ganzen Marxismus gemeint.

Engels bezeichnet den Marxismus als eine neue Weltanschauung. Der Mittelpunkt derselben ist die materialistische Geschichtsauffassung; aber sie erfüllt nicht das ganze philosophische System. Viele sehen im Marxismus eine blofse ökonomische Sozialtheorie. Im engeren Sinne ist das richtig, aber damit ist keineswegs die gesamte Philosophie des Marxismus erschöpft.

Die Formen des gesellschaftlichen Lebens und Geistes

auf die Entwicklungsstufe der ökonomischen Struktur der Gesellschaft zurückzuführen, ist die Hauptaufgabe des Marxismus. Aber indem er die ökonomische Struktur auf die Entwicklungsstufe der wirtschaftlichen Bedürfnisse und der technischen Produktionsmittel aufbaut und ferner die Art und Stufe der technischen Produktionsmittel einerseits in Abhängigkeit von der naturgegebenen geographischen Lage darzustellen sucht und er andererseits die menschlichen Werkzeuge mit den Organen der tierischen Lebewelt in eine entwicklungsgeschichtliche Analogie bringt, erweitert sich der ökonomische Materialismus zu einem biologischen Materialismus im Sinne der Darwinschen Entwicklungslehre und reiht er seine historische Sozialtheorie in die allgemeine natürliche Entwicklungsgeschichte des Menschengeschlechts ein.

Obgleich der Marxismus in dieser Weise in nahe Berührung mit der modernen Naturwissenschaft gelangte, nahm er indes seinen eigentlichen historischen Ursprung aus der klassischen deutschen Philosophie. Insofern enthält er eine bestimmte Erkenntnistheorie, eine philosophische Auffassung der menschlichen Natur und des Geisteslebens, nimmt er Stellung zu allen Problemen der Philosophie, Ethik und Religion. Denn für ihn ist die Geschichte ein natürlicher Entwicklungsvorgang, der nur im Zusammenhang mit dem universellen Naturprozefs verstanden werden kann.

Das philosophische Streben des Marxismus zielt in letzter Linie auf eine Theorie über den Ursprung und die Geschichte der menschlichen Ideen, um darauf ein System der Ideen aufzubauen. Insofern ist er ein philosophisches Lehrgebäude ersten Ranges, zugleich mit dem Darwinismus die wertvollste und — wenn auch nicht nach allen Seiten gleichmäfsig ausgebildete — reifste intellektuelle Frucht unseres gegenwärtigen Zeitalters. Gerade eine systematische Untersuchung des Marxismus wird Seiten desselben aufdecken, welche den meisten Kritikern bisher

völlig unbekannt geblieben sind. Diese hohe Einschätzung darf uns aber nicht verhindern, an den Stellen scharfe Kritik walten zu lassen, wo eine fortgeschrittenere Erkenntnis es erfordert.

Der Marxismus als Weltanschauung ist in grofsen Umrissen das vollendetste System des Materialismus. Er enthält:

1. Den dialektischen Materialismus, der die allgemeinen erkenntnistheoretischen Grundsätze über die Beziehung von Denken und Sein erörtert.
2. Den philosophischen Materialismus, welcher die Probleme über die Beziehung von Geist und Materie im Sinne der modernen Naturwissenschaft auflöst.
3. Den biologischen Materialismus der natürlichen Entwicklungslehre im Anschlufs an Darwin.
4. Den geographischen Materialismus, welcher die Abhängigkeit der menschlichen Kulturgeschichte von der Gestaltung der Erdoberfläche und dem physikalischen Milieu der Gesellschaft beweist.
5. Den ökonomischen Materialismus, der den Einflufs der wirtschaftlichen Verhältnisse, der Produktivkräfte und des Standes der Technik auf die soziale und geistige Entwicklung aufdeckt. Der geographische und ökonomische Materialismus bilden zusammen die materialistische Geschichtsauffassung im engeren Sinne.
6. Den ethischen Materialismus, welcher den radikalen Bruch mit allen Jenseits-Vorstellungen der Religion bedeutet und alle Ziele und Kräfte des Lebens und der Geschichte in das reale Diesseits verlegt.

2. Die Vorläufer der materialistischen Geschichtsauffassung.

Nachdem die offizielle Wissenschaft jahrzehntelang Marx' litterarische Erzeugnisse totgeschwiegen hat — ob-

gleich man sich ihrem Einflufs im stillen nicht entziehen konnte —, beginnt man neuerdings mit einem gelehrten Apparat historischer Kritik seinen Anschauungen zu Leibe zu rücken und zu zeigen, dafs Marx im Grunde gar wenig Gutes und Wahres gesagt habe, und dafs überdies das wenige Gute und Wahre, das er gesagt hat, schon längst vor ihm und von anderen besser gesagt worden sei.

Marx und Engels haben nie den Ursprung ihrer Ideen verleugnet. Hätten sie es selbst nicht offen ausgesprochen, so würden ihre eigenen Schriften untrüglich die Einflüsse aufdecken, die auf sie eingewirkt und ihren Geist in Bewegung gesetzt haben.

Dafs es die klassische deutsche Philosophie von Kant bis Feuerbach in erster Linie gewesen ist, aus welcher ihre eigenen theoretischen Anschauungen entsprungen sind, beweisen ihre Lehrsätze von den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern" an bis zu ihren letzten Schriften. Neben dieser Hauptquelle sind alle anderen Einflüsse als Nebenquellen zu betrachten. Wir wissen aus ihren eigenen Eingeständnissen, dafs es das Studium der klassischen National-Ökonomie, der französischen und englischen Materialisten und Sozialisten und das Studium der zeitgeschichtlichen Entwicklung gewesen ist, die als hauptsächliche Nebenquellen genannt werden können.[1]) Die Erkenntnis dieser auf den Menschen und die Natur, auf das Wirtschafts- und Gesellschaftsleben hinweisenden Verhältnisse mufsten Marx veranlassen, das von Feuerbach begonnene Werk radikaler zu vollenden, die Hegelsche Philosophie wirklich umzu-

[1]) Vergleiche darüber: „Kritische Schlacht gegen den französischen Materialismus" in der „Heiligen Familie" (1845), wo Marx einen kurz gedrängten Überblick über den neueren Materialismus und seinen Einflufs auf den Sozialismus giebt. — Wie weit Rousseau, den Engels gelegentlich einmal als einen Vorläufer bezeichnet, verwandte historisch-ökonomische Ansichten hegte, hat C. Schmidt im „Sozialistischen Akademiker" gezeigt. Zweiter Jahrg. S. 476—478.

kehren und das Ideelle auf das Materielle zurückzuführen. „Denn so unumgänglich," sagt Engels, „einerseits die deutsche Dialektik war bei der Genesis des wissenschaftlichen Sozialismus, ebenso unumgänglich dabei waren die entwickelten ökonomischen und politischen Verhältnisse Englands und Frankreichs."

Jede grofse geistige Bewegung hat ihre Vorläufer. Dafs Marx seine Vorläufer gehabt hat, nehmen ihm seine Verkleinerer sehr übel. Wer hat es Kant und Darwin übel angerechnet, dafs dem einen Hume, dem anderen Lamarck vorgearbeitet hat? Eine neue Wahrheit tritt in ihrer absoluten und prinzipiellen Fassung nie vollendet in das geschichtliche Dasein. Sie hat immer ihre Vorstufen. Engels weist selbst darauf hin: „Wenn Marx die materialistische Geschichtsauffassung entdeckte, so beweisen Thierry, Mignet, Guizot, die sämtlichen englischen Geschichtsschreiber bis 1850, dafs darauf angestrebt wurde, und die Entdeckung derselben Auffassung durch Morgan beweist, dafs die Zeit für sie reif war, und sie eben entdeckt werden mufste." [1])

P. Barth sieht in Saint-Simon den Entdecker der ökonomischen Geschichtsauffassung und sagt in Bezug auf Marx: „Als Feuerbachianer, also Gegner der Selbstentwicklung der Ideen, lernte Marx die Schriften Saint-Simons kennen. Statt des allgemeinen Sensualismus gab er ihm bestimmte Faktoren an, das ökonomische Begehren und den technologischen Fortschritt, die für die Bestimmung des Ganges der Geschichte in Vergangenheit und Zukunft mafsgebend seien." [2]) In der Abhandlung über „Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft" hat Engels den Einflufs und die Leistungen Saint-Simons in durchaus würdiger und loyaler Weise anerkannt: „Die

---

[1]) Der Sozialistische Akademiker. Erster Jahrg. S. 374.

[2]) Die Zukunft. IV. Jahrg. S. 449.

französische Revolution aber als einen Klassenkampf, und zwar nicht blofs zwischen Adel und Bürgertum, sondern zwischen Adel, Bürgertum und Besitzlosen aufzufassen, war im Jahre 1802 eine höchst geniale Entdeckung. 1816 erklärte er die Politik für die Wissenschaft von der Produktion, und sagte voraus das gänzliche Aufgehen der Politik in die Ökonomie. Wenn hierin die Erkenntnis, dafs die ökonomische Lage die Basis der politischen Einrichtungen ist, nur erst im Keime sich zeigt, so ist doch die Überführung der politischen Regierung über Menschen in eine Verwaltung von Dingen und eine Leitung von Produktionsprozessen, also die neuerdings mit so viel Lärm breitgetretene ‚Abschaffung des Staates' hier schon klar ausgesprochen." — Barth hat in einem anderen Buche seine Stellung zum Marxismus näher erörtert, weifs indes über denselben nichts anderes zu sagen, als dafs Marx zu dem, was er vorfand, keinen neuen Gedanken hinzugefügt, aber es mit einer gewissen Hegelschen spekulativen Energie in ein einheitliches System gebracht habe.[1])

A. von Wenckstern weist auf J. Le Chevalier hin, der bald an Saint-Simon, bald an Fourier und Proudhon sich anschliefsend, in seinen Studien über „die soziale Frage" an den ökonomischen Materialismus hart heranstreifende Ideen äufserte, indem er zeigte, dafs „eine industrielle Reform heutzutage die erste Bedingung jeder Verbesserung auf dem bürgerlichen, politischen, moralischen oder religiösen Gebiet sei". Er unterscheidet in den Stufen des sozialen Lebens als Grundlage die industrielle Ordnung, dann die bürgerliche, politische und religiöse Ordnung. „Das, was hier klar geworden sein wird, ist dieses, dafs Le Chevalier im Jahre 1823 mit derselben Schärfe und Bestimmtheit wie im Jahre 1859 Marx die Theorie auf-

---

[1]) Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. Leipzig 1897. S. 309.

gestellt und zu begründen versucht hat, dafs die Wirtschaft, die Produktionsverhältnisse das erste, der Zeit und Wirklichkeit nach, bei der Bildung des Seins, bei der Bildung der Gesellschaft sind.“ Ist auch Wencksterns Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der ökonomisch-historischen Theorie als wertvoll zu betrachten, so kann man ihm aber darin nicht beistimmen, dafs Le Chevalier mit derselben Schärfe und Bestimmtheit wie Marx die Theorie aufgestellt habe. Die von ihm mitgeteilten Sätze lassen es wenigstens nicht erkennen.[1])

Mühlberger[2]) hat herausgefunden, dafs Proudhon der eigentliche Erfinder des historischen Materialismus sei, dafs jener „ökonomische Materialismus“, auf den sich Marx und seine Jünger so unendlich viel zu Gute thun, in den „Contradictions“ Proudhons bereits enthalten, aber durch die abstrakte Fassung und die unhistorische Methode verdeckt sei. Abgesehen davon, dafs Mühlberger selbst zugiebt, dafs die Theorie bei Proudhon „durch die abstrakte Fassung und die unhistorische Methode des Werkes verdeckt ist“, so ist das „Système des contradictions économiques“ erst 1846 erschienen, und jeder Kenner der Entwicklungsgeschichte des Marxismus weifs, dafs schon einige Jahre vor dem Erscheinen der „Misère de la philosophie“, wo sich Marx mit Proudhon auseinandersetzte, die grundlegenden Gedanken seiner Theorie mehr oder minder deutlich entwickelt waren. Dafs Marx und Proudhon in manchen Punkten zu ähnlichen Resultaten kamen oder vielmehr kommen mufsten, ist allzu natürlich, da beide in gleicher Weise von der Hegelschen Dialektik aus an die Behandlung ökonomischer Probleme schritten.

Ich zweifle nicht, dafs im Laufe der Zeit noch mancher Schriftsteller ans Tageslicht gezogen wird, der von seinem

---

[1]) Marx. Von A. von Wenckstern, Leipzig 1896, S. 250–251.
[2]) Zur Kenntnis des Marxismus. Stuttgart 1894.

Beschützer und Gönner als wahrer Entdecker der materialistischen Geschichtsauffassung gepriesen zu werden verdiente. War nicht R. Owen in diesem Sinne ein sozialer Materialist? War nicht A. Smith ebenfalls ein sozialer und zum Teil auch historischer Materialist? Ist hier nicht auch David Ricardo zu nennen, in dessen „Untersuchungen über die Grundgesetze der Volkswirtschaft und Besteuerung“ fast alle ethischen und humanistischen Reflexionen fehlen und mit den Menschen als blofsen ökonomischen Kategorieen gerechnet wird?

Adam Smith verdient aber hier besonders angeführt zu werden. Er weist darauf hin, dafs die Teilung der Arbeit, aus welcher so viele Vorteile sich ergeben, nicht ursprünglich das Werk menschlicher Weisheit ist, welche die allgemeine Wohlhabenheit, zu der es führt, vorhergesehen und bezweckt hätte. Eigenliebe, Selbstinteresse — mit ausdrücklicher Ablehnung von Humanität und Wohlwollen — sind ihm die subjektiven Triebfedern der ökonomischen Handlungen. — Freilich hier ist es nur das ökonomische Bedürfnis und die ökonomische Interessiertheit, die zur Basis des gesellschaftlichen Getriebes gemacht wird; der Einflufs der technisch-ökonomischen Produktionsstufe auf das soziale und geistige Leben ist jedoch von ihm noch nicht in Betracht gezogen worden.

Ein wirklicher Vorläufer der materialistischen Geschichtsphilosophie im weiteren Sinne ist dagegen Giovanni Battista Vico gewesen, der in seinen „Grundzügen einer neuen Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker“ [1]) mit grofsem Scharfsinn einige der wertvollsten und fruchtbarsten geschichtsphilosophischen Ideen mit materialistischer Tendenz geäussert hat. Marx erwähnt

---

[1]) Principii di una scienza nuova d' intorno alla commune natura delle nazioni (1725). Aus dem Italienischen von W. E. Weber, Leipzig 1822.

Vico einmal in einer bedeutsamen Anmerkung, und es ist nicht ausgeschlossen, dafs der Vater der modernen Geschichtsphilosophie einen anregenden Einflufs auf ihn ausgeübt hat.

Vico führt die Mythen auf echte und ernsthafte Geschichten in den Sitten der ältesten Menschengeschlechter zurück und zeigt besonders, dafs die Mythen von den Göttern wirkliche Geschichten gewesen sind, aus den Zeiten, da die Menschen in noch ganz roher heidnischer Bildung glaubten, alle dem Menschengeschlechte notwendigen und nützlichen Dinge seien Gottheiten. Er leitet die Erdichtung von Göttern aus den menschlichen Bedürfnissen und Vorteilen her, auf welche die Menschen der heidnischen Urwelt aufmerksam wurden: „welche natürliche Theogonie oder Genealogie der Götter, wie sie auf natürliche Weise in den Geistern dieser Urmenschen erwachsen, uns eine rationale Chronologie der praktischen Göttergeschichte giebt“. Von einer Religion fing die Humanität aller heidnischen Völker an. „Religion und Anbau der Felder waren Produkte einer Ursache: die gepflügten Felder darum die ersten Altäre der Gottheit.“ Vico führt die Namen der dreifsigtausend Götter, die Varro sammelte, auf ebenso viele Bedürfnisse des natürlichen, sittlichen, ökonomischen oder endlich politischen Lebens der ersten Zeiten zurück.

Vico bringt die Völker in eine Zeitrechnungstafel und sucht die „gemeinschaftliche Natur der Völker“ festzustellen. Die Kapitel über die Elemente, die Grundzüge und die Methode sind für jeden Geschichtstheoretiker lesenswert. „Gleichförmige Ideen bei ganzen Völkern, die untereinander sich nicht bekannt sind, müssen ein gemeinschaftliches Motiv des Wahren haben.“ Er verwirft die Lehre, dafs ein Volk vom anderen die Humanität empfangen habe, sondern meint, dafs sie auf einem gemeinschaftlichen Sinn des Menschengeschlechts beruhe.

Es ist nach Vico eine nicht zu bezweifelnde Wahrheit, „dafs die bürgerliche Welt sicherlich durch Menschen aufgebaut worden ist: weshalb ihre Prinzipien innerhalb der Modifikationen unseres eigenen menschlichen Geistes gefunden werden können. Was einen Jeden, der darüber nachdenkt, Wunder nehmen mufs: wie alle Philosophen sich im ganzen Ernst angelegen sein lassen, die Wissenschaft von der Welt der Natur zu erlangen; von der doch, weil er sie schuf, Gott allein die Wissenschaft hat; und sich nicht darum bekümmern, die Welt der Nationen oder die bürgerliche Welt nachzuforschen; von welcher die Menschen, weil sie die Menschen gegründet haben, auch die Wissenschaft erlangen können.“ Auf diesen Satz bezieht sich wohl Marx' Anmerkung im „Kapital“, wo er im Anschlufs an Vico darauf hinweist, dafs die Menschengeschichte deshalb leichter zu schreiben sei als die Naturgeschichte, weil wir die eine selbst gemacht, die andere aber nicht gemacht haben. (3. Aufl. S. 375.) Vico drückt damit den erkenntnistheoretisch wichtigen Gedanken aus, dafs die Menschen ihre Geschichte nur deshalb verstehen können, weil sie ihr eigenes Werk ist. Nur was die Menschen selbst machen, können sie begreifen.

„Um zur Auffindung der Natur der menschlichen Dinge zu gelangen, verfährt diese Wissenschaft nach einer strengen Analysis der menschlichen Gedanken in Rücksicht auf die menschlichen Bedürfnisse oder Vorteile im gesellschaftlichen Leben, welches die beiden strömenden Quellen des natürlichen Rechtes der Völker sind. Daher ist diese Wissenschaft eine Geschichte der menschlichen Ideen, auf welcher die Metaphysik des menschlichen Geistes sich gründen zu müssen scheint: welche Königin der Wissenschaft, vermöge des Grundsatzes, dafs die Wissenschaften anheben müssen, wo ihr Stoff anhob, angefangen von da, wo die ersten Menschen mensch-

lich zu denken anfingen, nicht aber von da, wo die Philosophen angefangen haben, über die menschlichen Ideen nachzudenken." Das sind echt materialistische Grundsätze der Geschichtsforschung, welche Marx selbst geschrieben haben könnte. Man lese ferner das Kapitel über die „poetische Ökonomie", wo der Zusammenhang zwischen den wirtschaftlichen Thätigkeiten und den Religionsbildungen und der Humanität, wenn auch oft in sehr konfuser Weise, dargelegt wird.

Ebenso wichtig und bedeutend wie Vico ist J. G. Herder, der in seinen „Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit" einen gleichen vorbildlichen Einfluſs ausgeübt hat wie jener. Diese im Jahre 1784 erschienene Geschichtsphilosophie ist viel einheitlicher und umfassender als diejenige Vicos. Doch ist auch Herder wie Vico von theologischen Vorstellungen noch nicht ganz frei geworden. Indes tritt die „Vorsehung göttlicher Weisheit" nicht als Erklärungsprinzip auf, sondern steht als eine abschlieſsende und krönende Idee im fernen Hintergrund des geschichtlichen Schauspiels. Herder ist der Unzulänglichkeit seiner Arbeit sich wohl bewuſst gewesen. „In den meisten Stücken," sagt er, „zeigt mein Buch, daſs man jetzt noch keine Philosophie der menschlichen Geschichte schreiben könne, daſs man sie aber vielleicht am Ende unseres Jahrhunderts oder Jahrtausends schreiben werde."

Herder behandelt die Menschengeschichte als einen Ausschnitt aus dem kosmischen Geschehen. Er beginnt mit dem Schauplatz der Geschichte, der Erde, die nichts durch sich selbst ist, sondern von himmlischen, durch unser ganzes Weltall sich erstreckenden Kräften ihre Beschaffenheit und Gestalt, ihr Vermögen zur Organisation und Erhaltung der Geschöpfe empfängt. „Das Verhältnis unserer Materie zu unserem Geist ist vielleicht so aufwiegend gegeneinander als die Länge unserer Tage und Nächte. Unsere Gedankenschnelligkeit ist vielleicht im

Mafs des Umschwungs unseres Planeten um sich selbst und um die Sonne zu der Schnelligkeit oder Langsamkeit anderer Sterne; so wie unsere Sinne offenbar im Verhältnis der Feinheit von Organisation stehen, die auf unserer Erde fortkommen konnte und sollte.“ Aus der physikalischen Beschaffenheit der Lebensbedingungen wird sich die Bildung der Menschen an Körper und Geist mit erklären lassen. Wir werden eine „geographische Aërologie“ erhalten und dies grofse Treibhaus der Natur in tausend Veränderungen nach einerlei Grundgesetzen wirken sehen. Die geographische Beschaffenheit der Erdoberfläche bedingt den Verlauf der Menschengeschichte. „So hat also die Natur mit den Bergreihen, die sie zog, wie mit den Strömen, die sie herunterrinnen liefs, gleichsam den rohen aber festen Grundrifs aller Menschengeschichte und ihre Revolutionen entworfen. Wie Völker hier und da durchbrachen und weiteres Land entdeckten: wie sie längs den Strömen fortzogen und an fruchtbaren Orten Hütten, Dörfer und Städte bauten; wie sie sich zwischen Bergen und Wüsten, etwa einen Strom in der Mitte, gleichsam verschanzten und diesen von der Natur und ihrer Gewohnheit abgezirkelten Erdstrich nun das Ihre nannten; wie hieraus, nach der Beschaffenheit der Gegend, verschiedene Lebensarten, zuletzt Reiche entstanden, bis das menschliche Geschlecht endlich Ufer fand und an dem meistens unfruchtbaren Ufer auf die See gehen und aus ihr Nahrung gewinnen lernte, — das alles gehört so sehr zur natürlich-fortschreitenden Geschichte des Menschengeschlechts als zur Naturgeschichte der Erde. Eine andere Höhe war es, die Jagdnationen erzog, die also Wildheit unterhielt und nötig machte; eine andere, mehr ausgebreitet und milde, die Hirtenvölkern ein Feld gab und ihnen friedliche Tiere zugesellte; eine andere, die den Ackerbau leicht und notwendig machte; noch eine andere, die aufs Schwimmen und den Fischfang stiefs, endlich und zuletzt gar zum Handel führte —

lauter Perioden und Zustände der Menschheit, die der Bau unserer Erde in seiner natürlichen Verschiedenheit und Abwechslung notwendig machte. In manchen Erdstrichen haben sich daher die Sitten und Lebensarten Jahrtausende erhalten; in anderen sind sie, meistens durch äufsere Ursachen, verändert worden, aber immer nach Proportion des Landes, von dem die Veränderung kam, sowie dessen, in dem sie geschah und auf das sie wirkte. Meere, Bergketten und Ströme sind die natürlichsten Abscheidungen, so der Länder, so auch der Völker, Lebensarten, Sprachen und Reiche; ja auch in den gröfsesten Revolutionen menschlicher Dinge sind sie die Direktionslinien oder die Grenzen der Weltgeschichte gewesen. Liefen die Berge, flössen die Ströme, uferte das Meer anders: wie unendlich anders hätte man sich auf diesem Tummelplatz von Nationen umhergeworfen!"

Aber auch die Fauna und Flora, die Tier- und Pflanzenwelt, ist bedeutsam für den Verlauf der Menschengeschichte: da die Pflanzen zugleich die reichste Speise der tierischen Schöpfungen sind und es insonderheit in der Geschichte der Lebensarten des Menschengeschlechts so viel darauf ankam, was jedes Volk in seinem Erdstrich für Pflanzen und Tiere vor sich fand, die ihm zur Nahrung dienen konnten; wie mannigfaltig und neu verflicht sich damit die Geschichte der Naturreiche!

So geht Herder dann die Organisation der Völker durch, welche die Erdoberfläche bewohnen und sucht ihre physische und geistige Organisation aus der physikalischen Beschaffenheit ihrer Wohnplätze zu erklären. Doch hält er es für gewagt, allgemeine Folgerungen aus diesem Prinzip zu ziehen, „die feinsten Verrichtungen des menschlichen Geistes und die zufälligsten Einrichtungen der Gesellschaft" daraus zu erklären. „Freilich sind wir ein bildsamer Thon in der Hand des Klimas; aber die Finger desselben bilden so mannigfaltig, auch sind die Gesetze, die ihm entgegen-



wirken, so vielfach, dafs vielleicht nur der Genius des Menschengeschlechts das Verhältnis aller dieser Kräfte in eine Gleichung zu bringen vermöchte."

Herders geographisch-historischer Materialismus ist zum Teil durch ähnliche Ideen Montesquieus angeregt worden, der in seinem Werk „Esprit des lois" (1748) den geistigen Charakter des Menschen als abhängig von der Bodenbeschaffenheit und dem Klima hinstellt. Sie sind die geographischen Naturbedingungen für die Entwicklung der Staatsformen und Religionen.

Zu einem eigentlichen ökonomischen Materialismus haben es beide aber nicht gebracht, obwohl Herder in dem oben angeführten Satze die wirtschaftliche Beschäftigung und die Lebensweise, Sprachen und Sitten von den äufseren natürlichen Existenzbedingungen abhängig sein läfst. Auch sonst macht er hin und wieder in seinem Buche ökonomische Faktoren zu Triebfedern geschichtlicher Handlungen, z. B. „die italienischen Städte, die bei den Kreuzzügen mitzogen, suchten nicht den Leichnam des Herrn, sondern die Gewürze und Schätze an seinem Grabe. Die Bank zu Tyrus war ihr gelobtes Land, und was sie irgend vornahmen, lag auf ihrem ordentlichen, seit Jahrhunderten betretenen Handelswege".

Hier ist besonders J. Kant zu erwähnen. Ihm war die kritische Begründung der Philosophie nicht die ganze Philosophie. Es giebt für Kant auch eine empirische naturhistorische Seite des Denkens, deren Mittelpunkt eine natürliche Entwicklung des Kosmos, der Geschichte und des Geistes ist. Seine so wie Herders geschichtsphilosophische Ideen haben der Hegelschen Philosophie der Geschichte vorgearbeitet. Herder verfuhr im Grunde nur vergleichend. Er lehnte die Hypothese einer Metamorphose der Arten und der tierischen Abstammung des Menschen ab. Anders dachte Kant, der in seinen biologischen und geschichtlichen Lehren

einen durchaus modernen Standpunkt einnimmt. Während bei Herder die Natur, obgleich er von Bildungen und Entwicklungen redet, im Grunde stille steht und er alles in Spinozistischer Weise sub specie aeternitatis, ähnlich wie Hegel unter dem Gesichtspunkt der absoluten Idee betrachtet, vertritt Kant den Standpunkt einer natürlich-zeitlichen Entwicklung der kosmischen, organischen und geistigen Natur.

Ich halte es um so mehr für notwendig, auf Kants historische Lehren einzugehen, weil das entwicklungsgeschichtliche Vorurteil sehr oft ein sachliches und gerechtes Verständnis des Begründers der klassischen deutschen Philosophie vereitelt. Engels hat leider in seinen Auseinandersetzungen mit der idealistischen Philosophie versäumt, bis auf Kants „Kritik der reinen Vernunft“ zurückzugreifen, und sich damit begnügt, sich auf die Hegelsche Philosophie „als dem Abschlufs der ganzen Bewegung seit Kant zu beschränken“. Hätte Engels eine Revision und kritische Wiederholung der ganzen Bewegung vorgenommen, dann würde er so manches falsche und ungerechte Urteil über Kant und die früheren Philosophen vermieden haben. Wo er aber von Kant spricht, sieht man klar und deutlich, dafs er nur aus verblafsten Erinnerungen und halb verstandenen Ideen heraus urteilt. Wenn aber Marx und Engels von „Philosophie“ reden, so haben sie meist immer nur die Hegelsche Philosophie oder die durch ihre Dialektik modifizierte Auffassung der Systeme anderer Philosophen vor Augen; und so schrieben sie manche philosophische Leistung Hegel zu, die andere vor ihm und oft besser vollbracht hatten. Diese Beschränktheit lag aber im Wesen der Zeit, wo Hegels Philosophie als eine geistige Allmacht die Geister beherrschte und die Freiheit ihrer Urteile erblich belastete.

Kant hat in verschiedenen kleineren Aufsätzen seine Ansichten über die naturgeschichtliche Entstehung des

Menschengeschlechts vorgetragen.[1]) Er läſst darin alle theologischen und metaphysischen Erklärungsgründe aus dem Spiel und bemüht sich, eine Genesis der Vernunft und Moral aus tierisch rohen Anfängen und tierischen Instinkten nachzuweisen. Er setzt in diesen Aufsätzen die Existenz des Menschen im Zustand tierischer Roheit voraus, mit den einfachsten organischen und instinktiven Fähigkeiten ausgerüstet, welche die Grundlage der menschlich-tierischen Natur ausmachen. Ich erwähne hier schon, daſs Kant anderswo den genialen Entwurf einer naturhistorischen Entwicklung der organischen Arten und der tierischen Abstammung des Menschen ausgesprochen hat. Aus den Instinkten läſst er Vernunft und Ideen durch bloſse naturgegebene Ursachen hervorgehen. Er faſst die Geschichte als eine Naturbegebenheit auf, die nach statistischen und ursächlichen Begriffen untersucht werden kann und muſs. Aber die Geschichte ist das eigene Werk der Menschen. Menschen und Völker haben zwar Bewuſstsein und Ziel, aber sie machen ihre Geschichte nicht nach einer planmäſsigen Übereinkunft. „Einzelne Menschen und selbst ganze Völker denken wenig daran, daſs, indem sie, ein jedes nach seinem Sinne und einer oft wider den anderen ihre eigene Absicht verfolgen, sie unbemerkt an der Naturabsicht, die ihnen selbst unbekannt ist, als an einem Leitfaden fortgehen, und an derselben Beförderung arbeiten, an welcher, selbst wenn sie ihnen bekannt würde, ihnen doch wenig gelegen sein würde.“ Die Geschichte ist die Entwicklung der ursprünglichen Anlagen der Menschen.

---

[1]) Besonders sind hier zu nennen: Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784), Rezensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (1785), Mutmaſslicher Anfang der Menschengeschichte (1786), Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie (1788). Auſserdem finden sich entwicklungsgeschichtliche Ansichten in allen kritischen Werken zerstreut, besonders in der Kritik der Urteilskraft.

Die vollständige Entwicklung ist nur in der Gattung, nicht im Individuum möglich. Sowohl Kleidung, Wohnung und Bewaffnung wie die Vernunft und Gutartigkeit seines Willens sollten gänzlich sein eigenes Werk sein. „Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zu stande zu bringen, ist der Antagonismus derselben in der Gesellschaft, sofern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmäfsigen Ordnung derselben wird.“ Die ungesellige Geselligkeit des Menschen, Wetteifer, Eitelkeit, Zwietracht führen schliefslich doch zu einem Fortschritt. — Aus Arbeit und Zwietracht, Teilung der Arbeit und Austausch mufste die Kultur und der Anfang der Kunst entspringen.

Die verschiedenen Menschenrassen sind auf einen gemeinsamen Ursprung zurückzuführen. Die Entwicklung der verschiedenen menschlichen Anlagen in den einzelnen Rassen beruhen aber auf der Anpassung an verschiedene natürliche Existenzbedingungen. „Was den ersten Punkt betrifft, so erinnere man sich, dafs ich jene ersten Anlagen nicht als unter verschiedene Menschen verteilt, — denn sonst wären es so viel verschiedene Stämme geworden, — sondern im ersten Menschenpaar als vereinigt angenommen hatte; und so pafsten ihre Abkömmlinge, an denen noch die ganze ursprüngliche Anlage für alle künftigen Abartungen ungeschieden ist, zu allen Klimaten (in potentia), nämlich so, dafs sich derjenige Keim, der sie denjenigen Erdstrichen, in welchen sie oder ihre frühen Nachkommen geraten würden, angemessen machen, daselbst entwickeln könnte. Also bedurfte es nicht einer besonderen weisen Führung, sie in solche Örter zu bringen, wo ihre Anlagen pafsten; sondern wo sie zufälliger Weise hinkamen und lange Zeit ihre Generation fortsetzten, da entwickelte sich der für diese Erdgegend in ihrer Organisation befindliche, sie einem solchen Klima angemessen machende Keim. Die Entwicklung der Anlagen richtete sich nach den Örtern

und nicht mufsten etwa die Örter nach den schon entwickelten Anlagen ausgesucht werden."

Wie Kant hier die Entstehung der Rasseneigentümlichkeiten den klimatisch-geographischen Ursachen zuschreibt, so hatte er schon früher in dem Schlufskapitel seiner „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels" (1755) die Denkkraft des Menschen in ihrer Abhängigkeit von der irdischen Organisation überhaupt untersucht. „Des unendlichen Abstandes ungeachtet, welcher zwischen der Kraft zu denken und der Bewegung der Materie, zwischen dem vernünftigen Geiste und dem Körper anzutreffen ist, so ist es doch gewifs, dafs der Mensch, der alle seine Begriffe und Vorstellungen von den Eindrücken her hat, die das Universum vermittelst seines Körpers in seiner Seele erregt, sowohl in Ansehung der Deutlichkeit derselben, als auch der Fertigkeit, dieselben zu verbinden und zu vergleichen, welche man das Vermögen zu denken nennt, von der Beschaffenheit dieser Materie völlig abhängt, an die der Schöpfer ihn gebunden hat." Die stoffliche Organisation der Menschen, Tiere und Pflanzen, die auf den Planeten leben, hängt ab von dem Mafse, als sie weiter von der Sonne abstehen. „Wenn demnach diese geistigen Fähigkeiten eine notwendige Abhängigkeit von dem Stoffe der Maschine haben, welche sie bewohnen, so werden wir mit mehr als wahrscheinlicher Vermutung schliefsen können: dafs die Trefflichkeit der denkenden Naturen, die Hurtigkeit in ihren Vorstellungen, die Deutlichkeit und Lebhaftigkeit der Begriffe, die sie durch äufserliche Eindrücke bekommen, samt dem Vermögen, sie zusammenzusetzen, endlich auch die Behendigkeit in der wirklichen Ausführung, kurz, der ganze Umfang ihrer Vollkommenheit unter einer gewissen Regel stehen, nach welcher dieselben nach dem Verhältnis des Abstandes ihrer Wohnplätze von der Sonne immer trefflicher und vollkommener werden."

Man wird leicht geneigt sein, einen Widerspruch zwischen dieser materialistisch-genetischen Lehre und den späteren Ansichten der kritischen Werke zu konstruieren. Nichts ist aber irrtümlicher als eine solche Meinung. Auch in seinen kritischen Werken nahm Kant eine natürlich-psychische Entwicklung der Vernunft sowohl in Bezug auf das Individuum wie auf die Gattung an: dafs sich die menschliche Vernunft nur in der Erfahrung auf Veranlassung der Eindrücke der Sinne entwickele. Aber Kant spricht in der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ nicht von der logischen Vernunft, nicht von den Gesetzen des Denkens, sondern blofs von den psychologischen Eigenschaften der Denkkräfte, von der Trefflichkeit und Hurtigkeit des Denkens, von der Deutlichkeit und Lebhaftigkeit der Begriffe, — nicht aber von der logischen Beschaffenheit der Begriffe und Gesetze der denkenden Naturen. Das ist der Unterschied zwischen dem kritischen und genetischen Problem, und wer sich über diesen Unterschied nicht klar wird, verfällt den trostlosesten Irrtümern.

Unter die neueren materialistischen Geschichtsphilosophen ist auch H. Th. Buckle zu rechnen, der in seiner „Geschichte der Civilisation in England“ (1857) die Einflüsse der äufseren Naturbedingungen und die zahlenmäfsig festzustellende Notwendigkeit in der Geschichte zur philosophischen Grundlage seiner Untersuchungen machte. In beiden Punkten hat er seine Vorgänger gehabt. Montesquieu, Herder, Kant haben den Naturbedingungen eine weitgehende Einwirkung auf die historischen Schicksale des Menschengeschlechts zugeschrieben. In der Methode der sozialen Statistik, auf die bekanntlich auch Marx grofses Gewicht legte, ging ihm Ad. Quételet voraus, der in seinem „Versuch einer Physik der Gesellschaft“ und in der „Naturgeschichte der Gesellschaft“ durch statistische Untersuchungen den sogenannten „mittleren Menschen“

in einer Nation festzustellen suchte, der der Typus oder das Modell ist, von dem sich die übrigen Menschen nur durch den Einflufs zufälliger Ursachen, deren Wirkungen bei lange fortgesetzten Proben zuletzt berechenbar werden, mehr oder weniger unterscheiden. Einen solchen mittleren Menschen giebt es sowohl in physischer als moralischer und intellektueller Hinsicht.

Nach Buckle sind die mächtigsten Einflüsse der Natur auf das Menschenleben: Klima, Nahrung, Boden und die Naturerscheinung im ganzen. Unter letzterer versteht er die „Erscheinungen, welche vornehmlich durch das Auge, aber auch durch andere Sinne die Ideenverbindungen geleitet und so in verschiedenen Ländern verschiedene Gedankenreihen erzeugt haben“. Buckle führt auch ein ökonomisches Moment in die Geschichtsbetrachtung ein, aber nur ganz allgemein unter dem Begriff des Reichtums, der die Voraussetzung aller Wissenschaft ist. Die Geschichte des Reichtums in seiner frühesten Geschichte lehrt, „dafs er gänzlich vom Boden und Klima abhängt, wobei der Boden den Ertrag reguliert, den irgend eine darauf verwendete Arbeit hat, und wobei das Klima die Energie und die Stetigkeit der Arbeit selbst regiert“. Die Naturerscheinungen wirken besonders unmittelbar auf das Gefühlsleben ein und bestimmen dadurch Kunst und Religion.

Zum Schlufs dieses kurzen und einleitenden Abrisses der Geschichte der materialistisch-historischen Theorie sind noch besonders Darwin und Morgan hervorzuheben, deren Lehren im Verlaufe dieser Untersuchungen noch oft in Betracht zu ziehen sind. Während die älteren materialistischen Geschichtsphilosophen meist ein direktes Verhältnis von äufseren Naturbedingungen und geistigem Leben annehmen und nur gelegentlich und andeutungsweise auf soziale und ökonomische Zwischenursachen hinweisen, sind es für Darwin, Morgan und Marx in fundamentaler Weise die Prinzipien der Gesellschaft, der Arbeit

und des Kampfes, welche die Zwischenstufen zwischen den geographisch-physikalischen Existenzbedingungen und der geistigen Geschichte des Menschengeschlechts vermitteln und zu den innersten und entscheidenden Triebfedern der historischen Entwicklung werden. Jeder der drei Denker hat dieses Problem nach seiner Art, mit mehr oder minder starker Betonung und eigentümlicher Ausprägung des einen oder anderen der genannten Prinzipien, zu lösen versucht. Wir werden aber finden, dafs Marx' Theorie die umfassendere und reifere ist, schon allein aus dem Grunde, weil er die Lehren Darwins und Morgans mit seinen Anschauungen zu einem System der Geschichtsphilosophie zu vereinigen suchte, das zwar nicht vollständig ausgebaut, aber in seinem Grund- und Aufrifs sicher fundamentiert ist.

3. Die klassische deutsche Philosophie und der Marxismus.

Die klassische deutsche Philosophie ist, wie schon erwähnt wurde, als die Hauptquelle des dialektisch-historischen Materialismus anzusehen. Engels bezeichnet die deutsche Arbeiterbewegung als die Erbin der deutschen klassischen Philosophie, und weist darauf hin, dafs die deutschen Sozialisten stolz darauf sind, dafs sie nicht nur von Saint-Simon, Fourier und Owen abstammen, sondern auch von Kant, Fichte und Hegel. Freilich ist es weniger Kant und Fichte als vielmehr Hegel, dessen Schüler und Jünger die deutschen Sozialisten sich nennen, während Kant mehr nur als philosophisches Paradestück an die Spitze der geistigen Abstammungslehre des wissenschaftlichen Sozialismus gestellt wird. Im Gegenteil, die Marxisten und namentlich Engels haben Kant, dem Urheber der klassischen Philosophie in Deutschland, schreiendes Unrecht gethan, und wenn man z. B. Kant nach demjenigen beurteilen wollte, was Engels von ihm weifs und widerlegt, müsste Kant mehr ein Schwachkopf als der gröfste Philosoph der neueren

Zeiten gewesen sein. Marx erwähnt Kant gelegentlich in nebensächlichen Fragen. Doch weist er auch einmal auf den bedeutsamen Zusammenhang von Kants Antinomieenlehre und Hegels Dialektik hin. Engels hat dagegen, wie sehr er auch Kants „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ lobte, in Fragen der Erkenntnistheorie und Ethik Kant und auch Hume mifsverstanden oder gar nicht verstanden. Schon bei Schelling und noch mehr bei Hegel und ihren Schülern findet man ein Verblassen der Erinnerung an die kritische Philosophie und an ihre wissenschaftliche Bedeutung. Aber noch mehr hat sich bei den Marxisten eine grauenhafte Unkenntnis des Kritizismus breit gemacht.

Engels macht darauf aufmerksam, dafs die deutsche Arbeiterbewegung allein die Tradition der bewufsten Dialektik lebendig erhalten habe. Er spricht mit Spott und Verachtung von den „eklektischen Bettelsuppen“, die an deutschen Universitäten ausgeteilt werden. Er hat darin zum grofsen Teil Recht. Aber er scheint mit der Wiedererweckung der Kantischen Philosophie — dem Neu-Kantianismus — nicht in dem Mafse vertraut gewesen zu sein, um ein sachliches und gerechtes Urteil über seinen Wert fällen zu können. Er sieht in ihm ein Einschläferungsmittel für das Volk. Wenn er dabei an die moralische Metaphysik Kants denkt, welche über Gott und Unsterblichkeit handelt, so hat er entschieden Recht; aber sie hat mit der kritischen Methode nichts gemein und ist von den Neu-Kantianern nie anerkannt worden. Im Gegenteil, man hat die kritische Methode naturwissenschaftlich und systematisch zu vertiefen gesucht und alle theologisch-metaphysischen Spekulationen von vornherein abgelehnt.

Um eine sachliche und zugleich kritische Würdigung des dialektischen Materialismus zu ermöglichen, ist es unbedingt erforderlich, den Ursprung und die Entwicklungsgeschichte desselben aus der idealistischen Philosophie genauer und eingehender darzulegen, als Marx und Engels

dies selbst gethan haben. Ich werde auf die Darstellung des Kantischen Systems besonderes Gewicht legen, und zwar aus einem dreifachen Grunde: erstens, weil in der Kritik der Ausgangspunkt der Dialektik gegeben ist; zweitens, weil unter den meisten Marxisten eine unzulängliche Kenntnis vom Wesen der Kantischen Philosophie herrscht, und drittens, weil in ihr zugleich die logischen Mittel vorliegen, um eine systematische Kritik des Marxismus herbeizuführen. Auf der anderen Seite möchte ich aber in den Kapiteln über die dialektische Philosophie den einseitigen Anhängern der kritischen Methode zeigen, welch fruchtbare und anregende Gedankengänge in der von ihnen verachteten spekulativen Philosophie noch verborgen liegen.

Damit ist zugleich die Disposition in diesen Untersuchungen angezeigt.

Der erste Teil wird die philosophischen Quellen des dialektischen und historischen Materialismus behandeln, die geschichtlichen Voraussetzungen und die Begründung der kritischen Methode, die Entwicklung der Kritik zur Dialektik durch Fichtes Wissenschaftslehre und Schellings Transzendental-Philosophie bis zu Hegels Logik, und schliefslich die Herausentwicklung von Feuerbachs sensualistischem Humanismus aus der Hegelschen Philosophie, womit der Übergang zum dialektischen Materialismus gegeben ist.

Der zweite Teil wird die Entwicklungsgeschichte des Marxismus darstellen. Es geschieht hier zum erstenmal, dafs eine systematische Inventur, d. h. eine zusammenfassende und übersichtliche Darlegung des philosophischen Inhaltes des Marxismus vorgenommen wird. Der Leser wird staunen, wie vielgestaltig z. B. die Formulierungen der materialistischen Geschichtsauffassung sind; er wird dann aber auch verstehen, woher die vielen Widersprüche in der Beurteilung dieser Theorie, sowohl unter den Anhängern wie Gegnern, herrühren, indem man sich auf zeitlich auseinanderliegende und in verschiedenem Zusammenhange



ausgesprochene Lehrsätze beruft. Es kommt mir deshalb hauptsächlich darauf an, die stufenweise und nicht ohne eigene Widersprüche fortschreitende Entwicklung von Marx und weiterhin Engels auseinanderzusetzen und hierbei zugleich eine übersichtliche Zusammenfassung des Marxismus zu geben. Nur hierdurch ist eine systematische Kritik des Ganzen möglich.

Der dritte Teil wird diese systematische Kritik bringen, wobei es sich zeigen wird, dafs eine Fortentwicklung und ein Ausbau der Marx'schen Gedanken im einzelnen notwendig ist, dafs aber die prinzipiellen Grundgedanken des dialektischen Materialismus die unverlierbare Basis für alle zukünftige philosophische Entwicklung des Menschengeistes bilden werden.

Erster Teil.

Die philosophischen Quellen des Marxismus.

Erstes Kapitel.

Die Prinzipien der kritischen Philosophie.

---

1. Die historischen Stufen des Kritizismus.

Kant bemerkt am Schlufs der „Kritik der reinen Vernunft“, im Gegensatz zu den Methoden des Dogmatismus und Skeptizismus, dafs der kritische Weg allein noch offen sei, und er fordert seine Leser auf, diesen Fufssteig zu einer Heerstrafse zu machen, damit dasjenige, was viele Jahrhunderte nicht leisten konnten, noch vor Ablauf des gegenwärtigen erreicht werden möge. Kant ist nachweislich der Neuheit seines philosophischen Standpunktes sich wohl bewufst gewesen, indem er an eine Reform der Wissenschaft ging, die in eine geistige Revolution ausmünden sollte. Auf der anderen Seite aber erkannte er bereitwillig die Anregungen an, die ihm von seinen philosophischen Vorgängern zugeflossen waren. Indem er der Geschichte der reinen Vernunft am Schlufs seines Hauptwerkes eine notwendige noch auszufüllende Stelle im System der Philosophie zuwies, erkannte er die Immanenz des kritischen Standpunktes in der Geschichte der Wissenschaften prinzipiell an. Denn der kritische Weg schlängelte sich schon vor Kant durch die ganze Entwicklungsgeschichte der Philosophie, und die Kritik nahm an

allen Problemen der Menschenvernunft notwendigen Anteil, bevor sie durch Kant zum klaren wissenschaftlichen Bewufstsein erhoben wurde. Doch ist J. Kant das Verdienst und der Ruhm unzweifelhaft zuzuweisen, dafs er den Kritizismus als ein methodisch und allseitig begründetes Prinzip in den Mittelpunkt des wissenschaftlichen Interesses am wirkungsvollsten gerückt hat, und immer wieder werden darum philosophische Lehrlinge wie Meister aus Kants Werken unerschöpfliche Anreize zur geistigen Entwickung entnehmen.

Nichts ist deshalb für das Verständnis der Kantischen Philosophie zugleich interessanter und nützlicher, als die historischen Vorstufen ihres Gedankensystems in Form einer einleitenden Geschichte des Kritizismus darzulegen. Die Geschichte des Kritizismus bedeutet eine Entwicklung der Idee der Wahrheit in der geistigen Herausbildung des Menschengeschlechts, und wenn Kant die Philosophen die Gesetzgeber der Vernunft genannt hat, so ist unter ihnen die Gesamtheit der denkenden Menschen zu verstehen, die in ihrer geistigen Thätigkeit die Vernunft und in der Vernunft das Gesetz der Wahrheit entwickelt haben.

Wie der Zweifel die Vorstufe der Prüfung, so ist der Skeptizismus die Mutter des Kritizismus. Die skeptische Philosophie ist aber fast ebenso alt wie die Philosophie selbst. Kaum hatten die griechischen Naturphilosophen angefangen, über das Wesen der Welt allgemeine Gesetze aufzustellen, da erhob sich die Sophistik, welche an der Möglichkeit zweifelte, die Welt mit unserem Menschenverstand zu erkennen.

Die Entwicklungsgeschichte der reinen Vernunft ist darum zugleich eine Selbsterkenntnis der Vernunft. Indem sich die Vernunft entwickelt, erzeugt sie zugleich nicht nur ihre Begriffe, sondern auch das Problem der Wahrheit, deren Eigenschaften und Merkmale das ideale Richtmafs der gesamten Erkenntnis abgeben soll. Zuerst verfährt man naiv-

dogmatisch, d. h. ohne die Grenzen und die Erkenntniskraft des menschlichen Verstandes zu prüfen, bevor man an die Erkenntnis der Dinge heranschreitet. Es ist ein naturgegebener instinktiver Standpunkt, auf dem der Mythus der Naturvölker beharrt, und der auch in den Anfängen der Philosophie noch wirksam ist.

Philosophie beginnt erst da, wo man nach einer einheitlichen Ursache aller Erscheinungen sucht. Thales fand im Wasser die Ursache und das Wesen aller Dinge, Anaximander im unbegrenzten Stoff, Anaximenes in der Luft. Es war ein bedeutsamer Fortschritt des Denkens, als die Pythagoräer in der Zahl, Parmenides im Sein und Heraklit im Werden das gemeinsame Wesen der Dinge zu begreifen suchten. Man hatte gelernt, das Ding und den Begriff des Dinges zu unterscheiden. Indem man nacheinander in wiederholten Versuchen von den verschiedensten Gesichtspunkten aus die Welt zu erfassen trachtete, war damit eine geistige Produktion von Begriffen verbunden, welche die vielseitige Auffassungsmöglichkeit der Natur zum Bewufstsein bringen mufste. Dadurch waren die Vorbedingungen geschaffen, damit ein späterer findiger Kopf diese Begriffe abstrahieren, sammeln und ihren eigenen geistigen Zusammenhang untersuchen konnte. Die Naturphilosophie war demnach die Grundlage für die Entstehung der Geistesphilosophie oder im engeren Sinne der Logik als eines Selbstbewufstseins der eigenen begrifflichen Thätigkeit. Und als Anaxagoras im Geist die Ursache der Bewegung zu erkennen meinte, war damit der Unterschied von Geistigem und Körperlichem zum erstenmal klar zum Ausdruck gekommen.

Die Sophisten waren, wie gesagt, die ersten Skeptiker, indem sie die Möglichkeit einer gegenständlichen Erkenntnis leugneten und behaupteten, dafs alles Wissen nur subjektiv bedingt sei. Und sie hatten auch stichhaltige Gründe zur Skepsis: Die Beobachtung von Sinnestäuschungen, die

Verschiedenheit in der täglichen Beurteilung der Dinge und erst die Widersprüche in den Grundsätzen der Philosophen und Politiker, das alles genügte hinreichend, um Protagoras zu dem Satze zu veranlassen, dafs der Mensch das Mafs aller Dinge sei.

In der klassischen Epoche der griechischen Philosophie sieht man nun den Menschengeist aus dem skeptischen Standpunkt heraus zu einer neuen objektiven Weltansicht sich emporringen, die in Sokrates mehr im sittlichen Leben, in Platon und Aristoteles aber mehr im theoretischen Erkennen zu gegenständlichen Begriffen fortschreitet. Freilich wurde diese begriffliche Selbstbesinnung in Platons Ideenlehre überspannt, indem er den Ideen, den Nachbildern der Dinge, eine abgetrennte reale Existenz zuschrieb und sie zu Urbildern der Dinge machte.

Indem aber Platon die verschiedenen Seiten der Wirklichkeit nach ihrem Ideengehalt durchforschte, schuf er den Boden, auf dem Aristoteles das Lehrgebäude der Logik errichten konnte. Seit Aristoteles bis auf unsere Tage hat die Logik, wie Kant bemerkt, keinen Schritt rückwärts thun dürfen. So sicher fundamentiert schienen ihm die Untersuchungen des Vaters der Logik. Hier interessieren uns besonders zwei Leistungen der Aristotelischen Wissenschaft. Erstens stellte er eine Tafel von Kategorieen auf, d. h. von gemeinsamen Gattungsbegriffen, die allen anderen Vorstellungen zu Grunde liegen. Er nennt sie *σχήματα τῶν κατηγοριῶν*, das sind schematische Begriffe der Urteile. Zu ihnen gehören die Begriffe Substanz, Quantität, Qualität, Relation, Wo, Wann, Lage, Haben, Wirken und Leiden. An diese Aristotelische Kategorieentafel hat Kant später angeknüpft und das System der Stammbegriffe des menschlichen Verstandes geschaffen. Zweitens war sich Aristoteles der Verschiedenheit und der gegenseitigen Beziehung der beiden Untersuchungsarten wohl bewufst, die man in moderner Ausdrucksweise als

kritische und genetische Methode bezeichnet. Er faſste den Begriff der Wissenschaft durchaus idealistisch auf und suchte die methodische Begründung der Wissenschaft in dem deduktiv-syllogistischen Verfahren aus obersten unbeweisbaren Begriffen. Er bemerkt: „Da man nun neben der Wissenschaft keine andere Art des Wissens hat, so wird die Vernunft der Ausgangspunkt der Wissenschaften sein“. Er wirft die Frage auf, ob wir das Bewuſstsein der unmittelbaren Sätze nicht haben, sondern erwerben, oder ob sie uns inne wohnen und wir sie nur nicht bemerken. Es ist ihm klar, daſs man ein solches Wissen nicht von Anfang an haben kann, und daſs es nicht entstehen kann, wenn man keinerlei Anlage dazu besitzt. Er weist auf die zeitlich empirische Entstehung des Bewuſstseins hin, daſs Kunst und Wissenschaft sich aus der Erfahrung entwickelt haben. „Aus den Wahrnehmungen bilden sich bleibende Vorstellungen und aus diesen, wenn sie in Bezug auf einen und denselben Vorgang oft eintreten, die Erfahrung; denn die der Zahl nach vielen Erinnerungen werden zu einer Erfahrung. Aus der Erfahrung oder aus dem Ganzen und Allgemeinen, was in der Seele beharrt, aus dem Einen neben dem Vielen, welches als ein und dasselbe in allen jenen enthalten ist, entsteht dann die Kunst und die Wissenschaft, wenn es sich um das Seiende handelt. Es bestehen also keine getrennten Vermögen in der Seele, noch entstehen sie aus anderen stärker erkennenden Vermögen, sondern sie entstehen aus den Wahrnehmungen. — Wenn nämlich eine Vorstellung von gleichen Dingen sich erhält oder beharrt, so ist zuerst das Allgemeine in der Seele. — Es ist somit klar, daſs wir mit den obersten Begriffen und Grundsätzen nur durch Induktion bekannt werden können, denn auch die Wahrnehmung bringt das Allgemeine in die Seele.“ Während also Aristoteles die Entstehung der Allgemeinvorstellungen induktiv auffaſst, beruht nach seiner Lehre

andererseits alle Wissenschaft auf Deduktion, der Ableitung des Besonderen aus dem Allgemeinen. Der erfahrungsmäfsige Gang der Entstehung des Wissens ist aber umgekehrt. Was also in dem System der Wissenschaft der Anfang ist, das ist in der Entstehung der Wissenschaft das Ende. Aristoteles löst diesen Widerspruch so: „Das der Natur nach Frühere ist nicht dasselbe wie das Frühere für uns, und ebenso ist das der Natur nach Bekanntere nicht dasselbe wie das für uns Bekanntere. Unter dem für uns Früheren und Bekannteren verstehe ich das, was der sinnlichen Wahrnehmung näher liegt, unter dem schlechthin Früheren und Bekannteren das davon Entferntere. Am entferntesten ist das am meisten Allgemeine; am nächsten das Einzelne; beide sind entgegengesetzt." Aus diesen Erörterungen, die besonders in den „Zweiten Analytika" niedergelegt sind, ersieht man, dafs Aristoteles sehr wohl die subjektive durch die Wahrnehmung bedingte zeitliche Entwicklung der menschlichen Begriffe von dem Prinzip der philosophischen Erkenntnis unterschied, deren allgemeine Formen schlechthin früher, d. h. a priori sind. Das Allgemeine ist an sich der Natur nach früher, aber für uns, d. h. in unserer subjektiven Bewufstseinsentwicklung, ein späteres Resultat, das aus den geistigen Erzeugnissen durch Analyse und Deduktion gefunden werden mufs, um auf ihm die Wissenschaft aufzubauen. Die Wissenschaft verfährt also deduktiv, indem sie den umgekehrten Weg einschlägt und das Einzelne aus dem Allgemeinen und das für uns Frühere aus dem an sich Früheren herleitet. Diesen Gedankengang werden wir nachher bei Kant in vertiefter Form wiederfinden, und wir werden später sehen, dafs wir selbst dasselbe Problem des Aristoteles in derselben Weise stellen und ähnlich lösen werden.

In Aristoteles hatte die griechische Philosophie den Höhepunkt der logischen Selbstbesinnung erreicht, von wo aus die ganze nachfolgende griechische und griechisch-

römische Philosophie bis zur Scholastik mit ihrem Streit über Nominalismus und Realismus ihr Licht geborgt hat.

Der vertiefte und erweiterte Erfahrungskreis seit Ausgang des Mittelalters machte eine neue philosophische Orientierung notwendig, die in Cartesius' Lehre von der Selbstgewifsheit des denkenden Ich ihren prinzipiellen Ausgangspunkt genommen hat, indem er von neuem die ersten Grundlagen der Philosophie in Betracht zog und für unser Wissen feste Grundlagen zu gewinnen suchte. „Schon vor Jahren bemerkte ich, wie viel Falsches ich von Jugend auf als wahr hingenommen habe, und wie zweifelhaft alles sei, was ich später darauf gründete; darum war ich der Meinung, ich müsse einmal im Leben von Grund auf alles umstürzen und ganz von vorne anfangen, wenn ich je irgend etwas Festes und Bleibendes in den Wissenschaften aufstellen wolle.“ — Wenn der menschliche Geist sich selbst beobachtet, fafst er sich lediglich als ein denkendes Wesen auf. An allem kann der Mensch zweifeln, dafs es Dinge giebt, dafs er empfindet, begehrt u. s. w. Aber es ist unmöglich, dafs er selbst unterdessen nicht da ist. Diese unbedingte Selbstgewifsheit des Ich ist der Grund für die Existenz des Ich. „Nur einen Punkt, der fest und unbeweglich sei, verlangte Archimedes, um die ganze Erde von ihrer Stelle zu bewegen; auch ich darf Grofses hoffen, wenn ich nur das Geringste gefunden habe, das gewifs und unerschütterlich ist.“ — Dieser feste und unerschütterliche Punkt ist das Selbstbewufstsein des denkenden Ich, so oft es denkt. Selbst der Zweifel und die Täuschung setzt voraus, dafs ein Ich zweifelt und ein Ich getäuscht wird, — „und nachdem ich so alles wieder und immer wieder erwogen habe, mufs ich schliefslich konstatieren, dafs der Satz: Ich bin, ich existiere, unbedingt wahr ist, so oft ich ihn ausspreche oder denke.“

Die Lehre des Cartesius von der Selbstgewifsheit und der Selbsterhaltung des denkenden Ich in allen Vorstellungen

und Thätigkeiten der Seele ist um so bedeutungsvoller, weil Kants Theorie von der „transzendentalen Apperzeption“ einen gleichen Ausgangspunkt nimmt und jenes Prinzip einen bleibenden methodischen Wert in der Geschichte der Philosophie besitzt.

Nach Cartesius ist ferner die Klarheit und Deutlichkeit, mit welcher das Ich in seinem Selbstbewufstsein sich denkt, das Kriterium der Wahrheit, das aller anderen Erkenntnis zu Grunde liegt. „Wahr ist alles das, was ich ganz klar und deutlich einsehe.“ Dieser Satz ist für den Fortschritt der Erkenntniskritik insofern bedeutungsvoll gewesen, als er von Leibniz als Prinzip übernommen wurde, um dadurch über den Ursprung der Vorstellungen zu entscheiden. Leibniz unterscheidet dunkles und klares Wissen und definiert letzteres dahin, dafs durch das klare Wissen eine vorgestellte Sache wieder erkannt werden kann. Das klare Wissen ist nun entweder verworren oder deutlich. Verworren ist alle sinnliche Vorstellung. Deutliche Begriffe sind solche, die mehreren Sinnen gemeinsam sind, z. B. die Vorstellungen der Zahl, der Gröfse, der Gestalt u. s. w. Leibniz weist aber darauf hin, dafs man mit dem vielgebrauchten Grundsatz: „Was man klar und deutlich von einer Idee weifs, das ist wahr und kann von derselben ausgesagt werden,“ Mifsbrauch treibt; denn den unbesonnen urteilenden Menschen erscheine oft klar und deutlich, was dunkel und verworren sei. Daher sei dieses Axiom nutzlos, wenn nicht die Kennzeichen des Klaren und Deutlichen dabei benutzt werden, und wenn nicht die Wahrheit der Ideen feststehe. Überdies seien als Kennzeichen der Wahrheit der Aussagen auch die Regeln der gewöhnlichen Logik nicht zu verachten, von denen auch die Geometer Gebrauch machen, so dafs ihnen nämlich nichts für gewifs gelte, was nicht durch sorgfältige Prüfung oder sicheren Beweis dargethan worden sei. Er meint damit die zwei grofsen Prinzipien des Widerspruchs

und des zureichenden Grundes, auf denen alle unsere Verstandesthätigkeit beruht und denen zufolge wir das für wahr erachten, was keinen Widerspruch in sich enthält und wofür es einen zureichenden Grund giebt.

Nach Leibniz sollen auch die sinnlichen Empfindungen aus unserm eigenen Innern entspringen, sie sollen verworrene Ideen sein, so dafs zwischen Empfinden und Denken nur ein Gradunterschied besteht. Alle Vorstellungen sind potentiell angeboren. Die Seele hat die Fähigkeit, auf äufsere Reize hin sie zu produzieren. Denn nichts ist im Verstand, was nicht vorher in den Sinnen war, aufser dem Verstande selber, — ein Gedanke, der auch heute noch von Wert ist und in dem Verhältnis der Erkenntnistheorie zur Entwicklungslehre eine grofse Rolle spielt.

Leibniz' intellektualistische Philosophie wurde von Wolff in eine systematische Verfassung nach strengen Schulbegriffen gebracht. An sie knüpfte Kant an, um seine Begründung der Erfahrung und die Zerstörung der Metaphysik ins Werk zu setzen. Der Anstofs zu seiner Kritik ging, wie er selbst eingesteht, vom Skeptizismus David Humes aus, der die gegenständliche Wahrheit des Hauptbegriffes aller Wissenschaft, das Prinzip der Ursächlichkeit, in Zweifel gezogen hatte.

Hume untersuchte im Anschlufs an Locke die Natur des menschlichen Verstandes, um „mittels einer genauen Analyse seiner Vermögen und Fähigkeiten zu zeigen, dafs er keineswegs so fernliegenden und dunklen Sachen angepafst ist“, wie sie die falsche Metaphysik lehrt, und um „jene dunkle Philosophie und jenes metaphysische Kauderwelsch zu zerstören, das, mit Volksaberglauben vermischt, sie sorglosen Denkern gewissermafsen undurchdringlich macht und ihr das Ansehen von Wissenschaft und Weisheit verleiht“. Alle unsere Ideen, lehrt Hume im direkten Gegensatz zu Leibniz, sind Kopieen von sinnlichen Eindrücken.

Beide unterscheiden sich nur durch ihre verschiedenen Grade der Stärke und Lebhaftigkeit; und die Ideen können nur dann ihre Realität beweisen, wenn der Eindruck nachgewiesen werden kann, von welchem die angebliche Idee abgeleitet ist. In unserer Seele giebt es ein allgemeines Prinzip der Verknüpfung — der Assoziation —, welches die einfachen Ideen zu den zusammengesetzten verbindet. Dergleichen Prinzipien der Verknüpfung giebt es drei: Ähnlichkeit, Angrenzung in Zeit und Raum, Ursache und Wirkung. Wie kommen wir speziell zur Kenntnis von Ursache und Wirkung? — Hume stellt nun als einen allgemeinen, keine Ausnahme zulassenden Satz auf, dafs die Kenntnis dieser Relation in keinem Fall durch Schlüsse a priori erreicht werde, sondern völlig aus Erfahrung entstehe. „Wird gefragt: Was ist die Natur aller unserer Folgerungen über Thatsachen, so scheint die passende Antwort zu sein: Sie sind auf die Relation von Ursache und Wirkung gegründet. Wird wiederum gefragt: Was ist die Begründung aller unserer Folgerungen und Schlüsse über jene Relation, so mag mit einem Wort erwidert werden: Erfahrung. Allein führen wir unsere Forschungslaune immer noch weiter und fragen: Was ist die Begründung aller Schlüsse aus Erfahrung, so schliefst dies eine neue Frage ein, deren Lösung und Erklärung noch schwieriger sein mag.“ Hume selbst giebt eine „skeptische Lösung dieser Bedenken“, indem er als Grund der Erfahrung die Gewohnheit anführt, ein nach seiner Meinung allgemein anerkanntes Prinzip der menschlichen Natur, das in seinen Wirkungen wohl bekannt sei. Nach der Ursache der Gewohnheit zu fragen, ist nicht möglich, wir müssen uns mit ihr als dem letzten Prinzip zufrieden geben. Die Gewohnheit ist ein wirkendes Faktum der Natur.

Aber nicht nur die Ideen der Ursache und Wirkung, sondern auch die Überzeugung, welche den Gedankenübergang von der Ursache zur Wirkung be-

gleitet, stammt nicht aus der Vernunft. Auch sie hat ihren Ursprung in Gewohnheit und Erfahrung. Gewohnheit bewirkt die Übereinstimmung zwischen dem Gang der Vorstellungen und dem Gang der anderen Naturwerke. „Hätten Gegenstände keine regelmäfsige Verbindung miteinander, so würden wir niemals einen Begriff von Ursache und Wirkung gehegt haben; und diese regelmäfsige Verbindung bringt jene Folgerung des Verstandes hervor, die einzige Verknüpfung, wofür wir ein Verständnis haben." — Es ist sehr charakteristisch für den Standpunkt Humes, dafs er den Tieren eine dem menschlichen Geist prinzipiell gleiche Verstandesthätigkeit zuschreibt und Mensch und Tier denselben naturgesetzlichen Wirkungen im Geistesleben unterordnet. Damit wird aber die allgemeingültige Notwendigkeit, die nach der Lehre der Metaphysiker aus der Vernunft fliefst, verworfen und dem Menschen nur ein relatives Wissen zuerteilt, das aus der gewohnheitsmäfsigen Anpassung an den natürlichen Verlauf der Dinge entspringt.

Was ich in diesem Kapitel zeigen wollte, ist dies, dafs in der Geschichte der menschlichen Vernunft die Idee der Wahrheit — die Frage nach den Kennzeichen oder Kriterien des Wahren — mit der Vernunft zugleich sich entwickelt, dafs in diesem Prozefs die einzelnen obersten Begriffe sich entfalten, immer mehr systematisch gesammelt und auf ihren Wahrheitswert geprüft werden. Es ist die Entwicklung des Bewufstseins zu seinem eigenen Selbst-Bewufstsein.

Von diesem Standpunkt aus erscheint die Geschichte der Philosophie nicht als ein Haufen von Widersprüchen, sondern als eine Aufeinanderfolge von Versuchen, in welcher eine mit der Notwendigkeit eines vervollkommnenden Naturgesetzes wirkende kritische Auslese den Gedankenfortschritt herbeiführt.

Kants „reine Vernunft" ist in diesem Sinne das Resultat einer geschichtlichen Entwicklung und die syste-

matische Zusammenfassung und Begründung aller in der Geschichte der Logik erzeugten reinen Vernunftideen.

2. Die Prinzipien der Erkenntnistheorie und Entwicklungslehre.

Die Umwälzung im philosophischen Denken, welche durch Kant herbeigeführt wurde, besteht im wesentlichen darin, dafs er einen sicheren und unerschütterlichen Begriff der wissenschaftlichen Erfahrung schuf und er andererseits die Anmafsungen der dogmatischen Metaphysik zerstörte, die über Welt, Seele und Gott aus der Vernunft heraus absolute Wahrheiten abzuleiten unternahm: z. B. dafs die Seele eine einfache, unteilbare Substanz und unsterblich sei, dafs das Dasein Gottes bewiesen werden könne u. s. w. Er knüpfte in seiner Kritik an seine Vorgänger in zweifacher Weise an, indem er das alte Problem der Frage nach dem Kriterium der Wahrheit und nach dem Ursprung der Ideen wieder aufnahm, aber beide Fragen prinzipiell von einander schied, um sie dann in einer höheren systematischen Einheit wieder zu verbinden, während bisher, wie die kurze Übersicht über die historischen Vorstufen des Kritizismus zeigt, beide Fragen oft miteinander in unkritischer Weise vermischt worden waren.

Kants Methode ist die kritische, d. h. eine Untersuchungsart, welche scheidet und prüft, um die Kriterien des Wahren festzustellen. Er nennt seine Methode auch Transzendental-Philosophie, indem er unter „transzendental" die Untersuchung versteht, die nicht unmittelbar auf den Gegenstand, sondern auf den Verstand gerichtet ist und die Beziehung des Verstandes zu dem Gegenstande zum Problem hat. Kants Methode ist nicht psychologisch, sondern logisch, d. h. er untersucht nicht, wie die einzelnen Vorstellungen in der Seele entstehen, wie sie sich entwickeln und zusammensetzen, sondern die Transzendental-Philosophie

hat es mit dem Verstande als einer gegebenen und schon entwickelten Funktion der Seele zu thun. Physiologische und psychologische Betrachtungen sind zwar nicht ganz ausgeschlossen, sie haben aber mit der kritischen Begründung der Erfahrung nichts zu thun, denn die physischen und psychischen Elemente sind selbst Gegenstände, deren Beziehung zum Verstand dargelegt werden soll. Physiologie und Psychologie sind aber nur möglich auf der Grundlage einer Wissenschaft überhaupt. Kants philosophisches Bestreben ist auf die Feststellung einer sicheren Methode der Wissenschaft gerichtet. Hier ist der Verstand, nur insofern er denkt, und der Gegenstand, nur insofern er gedacht wird, Objekt der Untersuchung. Die Kritik ist ein methodisches Nachdenken des Gedachten. Das Gedachte als Erzeugnis des Verstandes liegt aber in der historisch gegebenen Wissenschaft, in Mathematik, Physik und Metaphysik vor, in einem System von Urteilen, die eine Wahrheit ausdrücken sollen. Kant setzt nur das Werk der logischen Selbsterkenntnis fort, indem er im Anschlufs an Aristoteles, Leibniz und Hume von neuem aus den Erzeugnissen der Vernunft die Gesetze und Formen des vernünftigen Erkennens zu gewinnen sucht. Er hat dieses Prinzip aber mit einem Scharfsinn und einer Folgerichtigkeit durchgeführt, wie es bisher noch nicht erhört worden war.

Man mufs sich über diese methodische Absicht der kritischen Philosophie vollständig klar sein, wenn man ihren Wert und Inhalt verstehen will. Wer zu dieser Abstraktion sich nicht aufzuschwingen vermag, seine ganze Aufmerksamkeit auf das Problem der Beziehung des Verstandes zum Gegenstand, des Ichs zur Natur ganz allgemein zu lenken, unabhängig von dem besonderen Wesen des Gegenstandes, wie er auch immer beschaffen oder entstanden sein mag, der mufs alle Hoffnung aufgeben, je die Schwelle zum Heiligtum der kritischen Philosophie überschreiten zu dürfen. Was die alte und berühmte Frage: Was ist Wahrheit? an-

betrifft, so setzt Kant die Namenerklärung der Wahrheit, dafs sie die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstand sei, voraus; er verlangt aber zu wissen, was das allgemeine und sichere Kriterium der Wahrheit einer jeden Erkenntnis sei. Es kommt eben daraut an, festzustellen, was Erkenntnis und was ein Gegenstand sei, und wie überhaupt eine Übereinstimmung zwischen beiden gedacht werden kann. Die Aufgabe, das Gesetz der Wahrheit zu schaffen, ist der Vernunftentwicklung immanent, seitdem die Skepsis für immer den naiven Glauben an eine unmittelbare Übereinstimmung zwischen Verstand und Gegenstand erschüttert hat.

Kants Abweisung psychologischer Betrachtungen und Argumente in der Begründung der erfahrungsmäfsigen Wahrheit ist ganz besonders der modernen natürlichen und sozialen Entwicklungslehre gegenüber zu betonen. Ein ungeheurer Wall von Vorurteilen und Mifsverständnissen hat sich aufgetürmt, um den Vertretern und Anhängern einer sogenannten natürlichen Weltanschauung das Verständnis des kritischen Poblems zu erschweren. Es ist daher nicht nur von prinzipieller, sondern auch von aktueller Bedeutung, das Verhältnis der Erkenntnistheorie zur Entwicklungslehre zu erörtern. Es wird sich dann zeigen, dafs die Erkenntnistheorie, in welchem Grade sie auch immer entwickelt sein mag, eine notwendige Voraussetzung aller Entwicklungs-Lehre ist, dafs Kant diese Einwürfe selbst widerlegt und er auch in Bezug auf die naturhistorischen Probleme, wie schon in der Einleitung zum Teil nachgewiesen wurde, im wesentlichen einer der modernen Entwicklungslehre nahe verwandten Ansicht gehuldigt hat. Man sollte doch bedenken: dafs die Entwicklungslehre notwendiger Weise eine Untersuchung voraussetzt, welche das Wesen einer Lehre oder Theorie überhaupt zum Gegenstand hat, d. h. die Begriffe darlegt, welche eine Wissenschaft im allgemeinen erst möglich machen. Die Ent-

Wicklung als vorausgesetzte Thatsache des natürlichen und seelischen Geschehens ist etwas anderes als die Entwicklungslehre. Aber es besteht nun das notwendige Verhältnis, dafs wir keine Kenntnis von der Entwicklung haben aufser in der *Wissenschaft* von der Entwicklung, mag dieselbe auch noch so unvollkommen und dunkel sein.

Die Wissenschaft ist ein System von *Urteilen*, von mathematischen, physikalischen und metaphysischen Urteilen. Werden diese Urteile zergliedert, so findet man eine Reihe von Begriffen, welche mehreren Urteilen gemeinsam sind. Wird diese Zergliederung (Analyse) weiter fortgesetzt, so stöfst man schliefslich auf eine Reihe von Grundbegriffen, die allen Urteilen gemeinsam sind. Sie sind einfache und weiterhin unauflösliche Begriffe und können von allgemeinen Begriffen nicht abgeleitet werden. Sie enthalten die *Formen* des Urteils, in welchen jedermann urteilen mufs, was und wie auch immer geurteilt wird. Sie machen das Urteil erst möglich. Diese Urteilsformen hat die *Logik*, während in der Geschichte der positiven Wissenschaft die Vernunft sich entwickelte, aus den Urteilen der Vernunft abgesondert. Die Logik ist daher eine immanente Selbstbesinnung auf die eigenen Funktionen und Regeln der Vernunft. Die Logiker haben aus diesen Urteilen, zuerst gelegentlich und zufällig, dann aber methodisch alle Gebiete und Seiten des Wissens erforschend, diese Begriffe und Regeln durch Abstraktion zu gewinnen gesucht. Die logische Selbstbesinnung geht also mit der geschichtlichen Produktion des Wissens zusammen. *Kant* war sich dieses Zusammenhangs wohl bewufst, indem er darauf hinwies, dafs die logischen Regeln einer Wissenschaft „*nach dem Gange der menschlichen Vernunft das Späteste seien, wozu sie allererst gelangt, wenn die Wissenschaft schon lange fertig ist* und nur die letzte Hand zu ihrer Berichtigung und Vollkommenheit bedarf. Denn man mufs die *Gegenstände* schon in einem ziemlichen Grade



kennen, wenn man die Regeln angeben will, wie sich eine Wissenschaft von ihnen zu stande bringen lasse" [1]). Was aber von den besonderen Regeln, gilt noch mehr von den allgemeinen Regeln des Denkens.

Aus den Urteilsformen leitet Kant die zwölf Kategorieen oder Stammbegriffe ab, die das Wesen des Verstandes konstituieren. Sie machen alle Wissenschaft erst möglich, sie gehen ideell aller Wissenschaft voraus, und darum sind sie a priori, d. h. allgemein gültige Begriffe des Verstandes überhaupt. Wer denkt, mufs nach diesen Begriffen denken, und was gedacht wird, mufs nach diesen Begriffen gedacht werden. Es giebt gar kein anderes Denken. Man kann sich kein anderes Denken — denken. Das Denken ist das Denken an sich.

Hier pflegt der Entwicklungs-Historiker einzuwenden: „Wie kann von einem Denken an sich gesprochen werden, da es ja nur ein Denken für uns giebt? Es war eine Zeit, da lebte kein Mensch und kein Gehirn auf Erden, das denken konnte. Das Denken ist demnach ein zeitlich entstandenes Entwicklungsprodukt und abhängig von unserer organischen Gattungsbeschaffenheit." — Man mufs diese naturgeschichtliche Thatsache zugeben, aber sie kann den oben gekennzeichneten Standpunkt nicht erschüttern; denn der Entwicklungstheoretiker denkt als Subjekt des Denkens auch jenen Prozefs der Menschen- und Verstandesentstehung als Objekt des Denkens mit ein und denselben Begriffen des Denkens [2]).

[1]) Kritik der reinen Vernunft, herausg. von Kehrbach, S. 77.

[2]) K. Fischer sagt: „Als Subjekt alles Erkennens, soweit wir das letztere zu untersuchen und zu prüfen im stande sind, ist unsere Vernunft die Bedingung aller Objekte überhaupt, der gesamten Sinnenwelt, wie im Laufe der Zeit das natürliche Menschengeschlecht erscheint und sich in einer Zeitfolge entwickelt, welcher notwendiger Weise eine Vorwelt vorausgeht und eine Nachwelt folgt. Denn alle Erscheinungen sind in der Zeit, jede hat ihre Zeitdauer, vor und nach

Das Wesen der Apriorität ist demnach nicht als ein *zeitliches* Vorausgehen vor der sinnlichen Erfahrung, noch weniger als ein fertiges Angeborensein der Begriffe aufzufassen. Dagegen hat sich Kant aufs aller entschiedenste verwahrt. „Die *Zeit* geht zwar als formale Bedingung der Möglichkeit der Veränderungen vor dieser *objektiv* vorher, allein *subjektiv* und in der Wirklichkeit des Bewufstseins ist diese Vorstellung doch nur, *so wie jede andere*, durch Veranlassung der Wahrnehmungen gegeben.“ Die Apriorität bedeutet den methodischen Wert, der einer Wahrnehmung beigelegt wird, damit sie Wissenschaft werde.

Wenn Kant die Aufgabe der Kritik dahin formuliert, „die Erkenntnis aus ihren ursprünglichen Keimen zu entwickeln,“ so meint er damit nicht die natürliche Entwicklungslehre der Seele, wie sie etwa im Anschlufs an die *Darwin*sche Abstammungslehre als eine phylogenetische Psychologie aufgefafst werden kann, sondern er setzt als blofses Faktum die *Vernunft* voraus, um aus ihr den Begriff der Erkenntnis zu formulieren. Es handelt sich um eine *begriffliche Entwicklung*. Es ist bei ihm nicht von der Entstehung der Erfahrung die Rede, sondern von dem, was in ihr liegt.

Kants eigene Worte können am besten die Einwürfe der empirischen Entwicklungslehre widerlegen. Immer wieder kommt er auf den natürlichen Entwicklungsgang der Vernunft zu sprechen. „So fängt denn alle menschliche Erkenntnis mit Anschauungen an, geht von da zu Begriffen und endigt mit Ideen.“ Kant giebt selbst am Schlufs der „Kritik der reinen Vernunft“ den Grundrifs zu einer „*Geschichte der reinen Vernunft*“, wo er auf das Kindes-

---

welcher Zeit ist, denn sie entstehen und vergehen, ausgenommen allein die Materie, welche beharrt. *Aber das Subjekt des Erkennens ist nicht in der Zeit, sondern diese ist in ihm*, denn sie ist die Grundform seines Vorstellens.“ (Geschichte der neueren Philosophie. V. Bd. 2. Aufl. Heidelberg 1890. S. 13.)



alter der Philosophie zu sprechen kommt und von den groben Religionsbegriffen und den Revolutionen spricht, welche durch die Verschiedenheit der metaphysischen Ideen veranlaſst wurden. Es steht fest, daſs Kant eine natürliche Entwicklung der Vernunft in der Geschichte des Menschengeschlechts lehrte, und daſs er andererseits auch ganz allgemein voraussetzte, daſs sich die Vernunft nur im Zusammenhang mit der sinnlichen Wahrnehmung entwickeln konnte. Klar und deutlich spricht er diesen Grundsatz in den ersten Sätzen der zweiten Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft“ dahin aus: „Daſs alle Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandesthätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntnis der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heiſst? Der Zeit nach geht also keine Erkenntnis in uns der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an. — Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung. Denn es könnte wohl sein, daſs selbst unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloſs veranlaſst) aus sich selbst hergiebt, welchen Zusatz wir von jenem Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Übung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat.“

Ich meine, ein solcher Satz muſs auch dem verblendetsten Vertreter der Entwicklungslehre die Augen öffnen. Wir werden später noch oft auf den Unterschied und den

Zusammenhang von logischer und genetischer Methode zurückkommen und gehen nunmehr nach diesen Vorbereitungen dazu über, Kants Lehre von der wissenschaftlichen Erfahrung unserer Aufgabe entsprechend darzulegen.

3. Die Kritik der reinen Vernunft.

Die vielen Mifsverständnisse über Kants Philosophie rühren aufser von dem entwicklungsgeschichtlichen Vorurteil zu einem grofsen Teil daher, dafs man in der Untersuchung und Beurteilung seines Gedankenbaues nicht systematisch genug verfährt. Meist berücksichtigt man nur die „Kritik der reinen Vernunft". Aber diese ist nur die eine Seite der Kantischen Philosophie. Die „Kritik der praktischen Vernunft" ist ein ebenso wesentliches Glied seines Systems wie die „Kritik der reinen Vernunft", ja insofern noch bedeutungsvoller, als Kant die praktische Vernunft der theoretischen überordnete. Mehr noch wird aufser Betracht gelassen, dafs die „Kritik der Urteilskraft" mit dem anschliefsenden Buch über „Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft" das System erst eigentlich zum Abschlufs und zur Vollendung bringt. Erst alle drei Kritiken zusammen erschöpfen alle Richtungen und Auffassungsformen des Bewufstseins und die entsprechenden Seiten der Wirklichkeit. Nur indem man alle drei Stufen des kritischen Systems zugleich ins Auge fafst, ist man imstande, vor einseitigen Auslegungen und Mifsverständnissen bewahrt zu bleiben.

Im folgenden werde ich den Versuch machen, alle drei Seiten der Kritik in ihren wesentlichen Bestandteilen zu zergliedern. Die Forderung möglichst populär zu schreiben, ist schwer zu erfüllen, denn die Kritik der Erkenntnis setzt die positive wissenschaftliche Erkenntnis selbst voraus. Die Mathematik, die Physik, die historischen Entwicklungsprodukte der ästhetischen, ethischen und religiös-metaphysischen Probleme werden vom Erkenntniskritiker voraus-

gesetzt. Er untersucht das entwickelte Bewufstsein. Von ihm mufs jede Erkenntniskritik ausgehen [1]). Und wer mit den Wissenschaften zum mindesten nicht in ihren Grundzügen vertraut ist, kann nicht erwarten, dafs er eine Auseinandersetzung über die logischen Bedingungen der Wissenschaft klar verstehe. Der gesunde Menschenverstand, der im praktischen Hausgebrauch des Lebens eine sonst nützliche und achtungswerte Gabe sein mag, reicht hier nicht aus, wo es sich um begriffliche Abstraktionen handelt. Der gesunde Menschenverstand ist hier ebenso abgeschmackt wie die Schwärmerei gefährlich ist.

Kants Ziel ist eine „Reform der Wissenschaft", näher ausgedrückt, eine Neu-Begründung der rationalen Wissenschaft. Sein Kampf ist in erster Linie gegen die dogmatischen Anmafsungen der Metaphysik gerichtet, welche ein Scheinwissen für absolute Wahrheit ausgab, indem sie über Welt, Seele und Gott aus der Vernunft heraus angeblich unbestreitbare Aussagen deduzierte. Die rationale Psychologie behauptete z. B. und suchte zu beweisen, dafs die menschliche Seele einfach und unteilbar sei, dafs sie

---

[1]) Plechanow, der neueste dogmatisch-marxistische Kant-Vernichter, ist damit nicht einverstanden. Er sagt: „Kant geht bereits von dem fertigen Bewufstsein aus, er betrachtet das Bewufstsein nicht im Prozefs des Werdens. Es ist dies der gröfste Mangel seiner Analyse des Bewufstseins, und es ist ungemein erstaunlich, dafs Genosse Konrad Schmidt das nicht in unseren Tagen bemerkt hat, wo die evolutionistischen Theorieen auf allen Gebieten der Wissenschaft triumphieren." (Die Neue Zeit, XVII. Jahrg. S. 141.) Es ist ungemein erstaunlich, dafs Plechanow nicht weifs, was schon Aristoteles wufste, dafs nämlich der wissenschaftliche Denkprozefs den umgekehrten Weg einschlagen mufs, wie der natürliche Entwicklungsprozefs. Dafs dieser methodische Standpunkt auch die Überzeugung Marx' ist, werde ich später zeigen, und dafs Kant auch eine historische Evolution der Vernunft gelehrt hat, und dafs für ihn die Vernunft ein natürlich erworbenes Vermögen ist, das sollte auch Plechanow mählich bekannt geworden sein.

eine selbständige Substanz und nicht eine Eigenschaft einer anderen Substanz, dafs sie unsterblich sei und mit dem Körper in einer bestimmten Wechselbeziehung stehe. Ferner hatte die rationale Theologie drei Beweise für das notwendige Dasein Gottes aufgestellt und die rationale Kosmologie über die letzten Ursachen und Kräfte in der Natur absolute Wahrheiten behauptet. Die historische Thatsache, dafs die Metaphysik so vielfach widersprechende und abweichende Lehren vortrug, war für Kant, wie vorher für Hume, Veranlassung, die Möglichkeit einer Metaphysik überhaupt in Betracht zu ziehen und zu untersuchen, ob die Vernunft überhaupt imstande sei, absolut wissenschaftliche Wahrheiten über den letzten Zusammenhang der Dinge durch Spekulation hervorzubringen. Dazu war es notwendig, die logischen Bedingungen der Wissenschaft überhaupt und die Kriterien der Wahrheit ganz allgemein festzustellen, um vom sicheren Standpunkt einer Theorie der Erfahrung die Grenzen auszumessen, die dem Verstande gezogen sind.

Kant beginnt mit einer Zergliederung der sinnlichen Vorstellungen, auf welche sich unser Denken mittelbar oder unmittelbar bezieht. Durch die Sinne werden uns die Gegenstände gegeben. An der sinnlichen Vorstellung ist aber zweierlei zu unterscheiden, die Empfindung und die Art und Weise, in welcher die Mannigfaltigkeit der Empfindungen in gewissen Verhältnissen geordnet und angeschaut wird. Das ist die Form der Anschauung. „Da das, worinnen sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Formen gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung a posteriori gegeben, die Form derselben aber mufs ihnen insgesamt im Gemüte a priori bereit liegen und daher abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden.“ (Kr. d. r. V. S. 49.) Wenn man z. B. von der Vorstellung eines Körpers, fährt Kant fort,

das, was der Verstand davon denkt, als Substanz, Kraft, Teilbarkeit u. s. w., im gleichen, was davon zur Empfindung gehört, als Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe u. s. w. absondert, so bleibt aus dieser empirischen Anschauung noch etwas übrig, nämlich Ausdehnung und Gestalt. Die letzteren Merkmale, die weder vom Verstand gedacht, noch von der Empfindung gegeben werden, nämlich ihre räumliche Eigenschaft, ist die blofse Form der Sinnlichkeit, welche allen sinnlichen Empfindungen gemeinsam ist. Raum und Zeit sind die allgemeinen Anschauungsformen des Bewufstseins, die notwendigerweise allen sinnlichen Wahrnehmungen zukommen. Sie sind eine notwendige Bedingung der sinnlichen Erfahrung. Aus dieser Beschaffenheit folgt ihre Apriorität. Auf dieser Notwendigkeit a priori gründet sich die apodiktische Gewifsheit aller geometrischen Grundsätze und die Möglichkeit ihrer Konstruktionen a priori. Wäre nämlich diese Vorstellung des Raumes ein a posteriori erworbener Begriff, der aus der allgemeinen äufseren Erfahrung geschöpft wäre, so würden die ersten Grundsätze der mathematischen Bestimmung nichts als Wahrnehmungen sein. Man mufs hier daran erinnern, dafs der Skeptiker Hume, der die Allgemeingültigkeit der physikalischen Begriffe in Zweifel gezogen hatte, die Apriorität und die von der Wahrnehmung unabhängige Gültigkeit der Mathematik nicht angezweifelt hat. „Dafs das Quadrat der Hypotenuse gleich dem Quadrat der beiden Seiten, ist ein Satz, der eine Relation zwischen diesen Figuren ausdrückt. Dafs dreimal fünf gleich der Hälfte von dreifsig, drückt eine Relation zwischen diesen Zahlen aus. Derartige Sätze sind durch die reine Wirksamkeit des Denkens zu entdecken, ohne von irgend etwas im Weltall Existierendem abzuhängen. Hätte es auch niemals in der Natur einen Kreis oder ein Dreieck gegeben, so würden doch die von Euklid abgeleiteten Wahrheiten immerfort ihre Gewifsheit und Evidenz behalten.“

Nur dadurch, dafs Raum und Zeit allgemeine Bewufstseins-Bedingungen der Erfahrung sind, die allen sinnlich und endlich denkenden Wesen zukommen, hat die Mathematik, welche unabhängig von der einzelnen Wahrnehmung ihre Lehrsätze konstruiert, objektive Bedeutung. Kant würde dem obigen Satze von Hume in dieser Form kaum zustimmen; denn ursprünglich mufste es Kreise und Dreiecke in der Natur geben oder Körper in ihren Formen sich gestalten, wenn Euklid überhaupt zum Bewufstsein von Kreisen und Dreiecken gelangen wollte. Aber nachdem einmal die Grundbegriffe der Mathematik im Bewufstsein entwickelt worden sind, folgt die Evidenz der abgeleiteten mathematischen Sätze aus der ideellen Notwendigkeit räumlicher und zeitlicher Gesetzmäfsigkeit. Sie haben aber nur insofern Gültigkeit, als Raum und Zeit, in deren Anschauungsformen die mathematischen Konstruktionen sich vollziehen, keine Eigenschaften sind, welche den Dingen an sich, unabhängig von empfindenden Subjekten zukommen, sondern ihnen nur in Beziehung auf letztere eigentümlich sind. Sie haben eine erfahrungsmäfsige Realität, trotz ihrer formalen Idealität. Räumlichkeit und Zeitlichkeit sind allgemeine formale Reaktionsweisen unseres seelischen Lebens auf die sinnlichen Eindrücke. Insofern sie in ihrer Gesetzmäfsigkeit beharren, sind sie objektiv, wenn auch die räumliche und zeitliche Vorstellung im subjektiven Bewufstsein erworben wird, wie die physiologischen Psychologen im einzelnen durch Experiment und Beobachtung nachweisen.

Werden uns auch durch die sinnliche Empfindung Gegenstände gegeben und in Form von Raum und Zeit aufgefafst, so ist dadurch aber noch keine Erkenntnis zu stande gekommen. Raum und Zeit sind zwar die ersten Synthesen unseres Bewufstseins, aber Erkenntnis ist nur dann vorhanden, wenn Gegenstände gedacht werden. Denken ist aber eine Handlung des Verstandes. Erst

Sinnlichkeit und Verstand zusammen machen Erkenntnis aus. Beide können ihre Funktionen nicht miteinander vertauschen, und Kant weist ausdrücklich Leibniz' Lehre von dem gradweisen Unterschied ihrer Deutlichkeit zurück. Er fafst das Verhältnis derselben so auf: „Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind." (S. 77.)

Die kritische Untersuchung des Verstandes setzt sich nun zur Aufgabe, die elementaren Begriffe aufzufinden, durch welche die Gegenstände gedacht werden. Der Denkakt vollzieht sich allgemein in der Funktion des Urteils, und in den Urteilen müssen daher die Begriffe verborgen liegen, welche das Wesen der Verstandesfunktion ausmachen. Hier knüpft Kant an die Vorarbeit der Logiker an, welche die Urteilsformen gesammelt und systematisch dargestellt haben. „Wenn wir von allem Inhalt eines Urteils überhaupt abstrahieren und nur auf die blofse Verstandesform darin achthaben, so finden wir, dafs die Funktionen des Denkens in demselben unter vier Titel gebracht werden können, deren jeder drei Momente in sich enthält. Sie können füglich in folgender Tafel vorgestellt werden: 1. Quantität der Urteile: allgemeine, besondere, einzelne; 2. Qualität der Urteile: bejahende, verneinende, unendliche; 3. Relation der Urteile: kategorische, hypothetische, disjunktive; 4. Modalität der Urteile: problematische, assertorische, apodiktische." (S. 89.) Diesen Urteilsarten liegen gewisse formale Begriffe zu Grunde, welche das Urteil erst möglich machen. Kant nennt diese Begriffe in Übereinstimmung mit Aristoteles Kategorieen, „indem unsere Absicht uranfänglich mit der seinigen zwar einerlei ist, ob sie sich gleich in der Ausführung gar sehr entfernt." (S. 96.) Während Aristoteles unter seinen Kategorieen neben Verstandesbegriffen auch noch räumliche und zeitliche Bestimmungen anführte, zählt Kant folgende zwölf reine Kate-

gorieen auf: Einheit, Vielheit, Allheit; Realität, Negation, Limitation; Substanz, Kausalität, Wechselwirkung; Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit. Das sind ursprüngliche Begriffsformen des Verstandes, welche den obengenannten Urteilsarten zu Grunde liegen. Nur eine höhere Bedingung giebt es für alle diese Begriffe, welche darin besteht, dafs das Selbstbewufstsein: Ich denke, alle diese Begriffe und weiterhin überhaupt alle Vorstellungen begleitet. Diese Einheit des Selbstbewufstseins, die allen Denkakten gemeinsam ist, ist dasselbe Prinzip, welches Cartesius einst zum Angelpunkt aller Gewifsheit gemacht hatte. Während jener aber in der blofsen Deutlichkeit und Klarheit der Vorstellungen das Merkmal objektiver Erkenntnis sah, fand Kant durch eine Zergliederung der einzelnen Denkakte jene ursprünglichen Begriffe als gegenständliche Bedingungen alles Erkennens.

Ein Urteil ist die Synthese, d. h. begriffliche Vereinigung zweier irgendwie gegebener Vorstellungen in einer gemeinsamen Beziehung. Diese gemeinsame Beziehung wird durch die Kategorieen oder „Verknüpfungsbegriffe“ gedacht, z. B. können zwei Vorstellungen in der Beziehung eines Dinges zu seinen Eigenschaften oder in dem Verhältnis von Ursache und Wirkung verbunden werden. Diese Synthese ist ein besonderer Akt unserer seelischen Thätigkeit, und die einzelnen Kategorieen bedeuten die verschiedenen Formen, in welcher die erkennende Seele auf die Eindrücke der Sinnenwelt reagiert. Sie sind nicht aus der Sinnlichkeit abstrahiert, passive Abbilder der sinnlichen Eindrücke, wie Hume meinte, sondern aktive Urbilder oder ursprüngliche Begriffe, die das Wesen des Denkens ausmachen. Das Denken ist eine Handlung oder Spontaneität. Die Verstandesbegriffe sind die einzelnen synthetischen Handlungen, welche in der allgemeinen Synthese: Ich denke, ihren letzten Grund haben.

Wenn Kant die Kategorieen Ur- und Stammbegriffe

des Verstandes nennt, welche unabhängig von der Wahrnehmung ihren Grund in der synthetischen Kraft des seelischen Lebens haben, so meint er damit nicht etwa, dafs dieselben fertig angeboren oder anerschaffen seien. Er sagt diesbezüglich: „Wir werden also die reinen Begriffe bis zu ihren ersten Keimen und Anlagen im menschlichen Verstande verfolgen, bis sie endlich bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt und durch ebendenselben Verstand, von den ihnen anhängenden empirischen Bedingungen befreit, in ihrer Lauterkeit dargestellt werden." (S. 86.)

Damit ist das thatsächliche Vorhandensein von Begriffen nachgewiesen, die unabhängig von der Empfindung eine eigene Stufe des Erkenntnisaktes darstellen. Weil sie aber allen Urteilen zu Grunde liegen und die Urteile selbst erst möglich machen, sind sie a priori. Es liegt nahe, gegen die Apriorität der Verstandesbegriffe einzuwenden, dafs gerade durch ihre apriorische Beschaffenheit und durch ihren selbstthätigen Ursprung im seelischen Leben um so mehr die Möglichkeit abgerückt werde, durch sie gegenständliche Erkenntnis von wirklichen Dingen zu erlangen. Die gegenständliche Bedeutung der Stammbegriffe trotzdem nachzuweisen, ist die Aufgabe der „transzendentalen Deduktion", des zentralen Problems der Kantischen Philosophie.

Um den Wahrheitswert der Verstandesbegriffe zu beweisen, lehnt Kant eine physiologische Deduktion ab, wie sie von den sensualistischen Erkenntnistheoretikern eingeschlagen wird. Eine empirische und physiologische Ableitung aus der Sinnlichkeit kann nur eine relative und zufällige, aber nie eine allgemein gültige Objektivität der Begriffe beweisen. Der transzendentale Beweis, d. h. die idealistische Ableitung, beruht aber darauf, dafs die Allein-Möglichkeit einer Erfahrung durch jene Begriffe begründet wird. Das Prinzip des Beweises besteht

darin, dafs die Verstandesbegriffe als Bedingungen einer möglichen Erfahrung überhaupt charakterisiert werden. Eine physiologische Ableitung ist aber deshalb unmöglich, weil diese nur unter der Voraussetzung der kritischen Deduktion möglich ist.

Die logische Einheit des Selbstbewufstseins ist der Grund für die einheitliche Begriffs-Verknüpfung der Vorstellungen in Urteilen und darum auch die oberste Bedingung aller Erfahrung. Kants Beweis läuft darauf hinaus, dafs die „transzendentale Apperzeption", d. h. das: Ich denke, in den zwölf Begriffs-Formen allein alle Erfahrung möglich macht, und dafs aus dieser Einzigkeit der Möglichkeit sich ihre Notwendigkeit unweigerlich ergiebt. Dieser Beweis aus dem Begriff des Denkens und aus der Unmöglichkeit des Gegenteils ist der einzig mögliche Beweis für eine gegenständliche Erkenntnis durch Verstandesbegriffe.

Aber nicht nur sind dem Verstand die reinen Grundbegriffe, sondern auch gewisse reine Grundsätze, d. h. allgemein gültige Urteile a priori über das Wesen der Natur immanent. Sie entstehen durch eine Synthesis der Verstandesbegriffe mit den Anschauungsformen von Raum und Zeit. Es giebt im ganzen sechs solcher Grundsätze: 1. Alle Anschauungen sind extensive Gröfsen. 2. In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Gröfse, d. i. einen Grad. 3. Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert. 4. Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung von Ursache und Wirkung. 5. Alle Substanzen, sofern sie im Raume als zugleich wargenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung. 6. Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung, der Anschauung und den Begriffen nach übereinkommt, ist möglich. Was mit den materialen Be-

dingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich. Wessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existiert) notwendig. — Das sind nach Kant diejenigen Grundsätze, die alle Erfahrung als Wissenschaft erst möglich machen und selbst nicht aus der Wahrnehmung abgeleitet werden können. Sie entstehen in und mit der Wahrnehmung, aber nicht aus der Wahrnehmung. Wir müssen z. B. den Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz und der Ursächlichkeit des Geschehens im Verstandesbewufstsein haben — als ein begriffliches Prius — bevor wir durch Experiment und Beobachtung die Beharrung des Stoffes und die Ursachen der Dinge erkennen können.

Darum gelangt Kant zu dem Satz, wie widersinnig es auch lauten mag, dafs der Verstand der Quell der Gesetze der Natur und mithin der formalen Einheit der Natur sei. Ohne Verstand würde es überall keine Natur geben. Selbstverständlich ist hier nicht die Natur in ihrer realen Existenz und in ihrem besonderen Inhalt, sondern in ihrer allgemeinen formalen Gesetzlichkeit gedacht, wie sie zum Bewufstsein in Beziehung tritt: die Natur als Erscheinung. „Die Ordnung und Regelmäfsigkeit also an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein, und würden sie auch nicht darin finden können, hätten wir sie nicht oder die Natur unseres Gemütes ursprünglich hineingelegt.“ (S. 134.) Die Behauptung, dafs der Verstand der Natur Gesetze vorschreibe, mufs dem Vertreter der naturgeschichtlichen Weltanschauung höchst wunderlich und widersinnig vorkommen. Ist doch der Mensch und mit ihm seine Vernunft erst entstanden, nachdem der Kosmos sich entwickelt, die Erde sich abgekühlt, organisches Leben sich gebildet und in einem langen Umwandlungsprozefs der Mensch aus tierischen Vorfahren sich herausentwickelt hatte: Wie kann da der Verstand der Natur Gesetze vorschreiben? — Darauf ist zu erwidern,

was an einer früheren Stelle schon angedeutet wurde. Erstens: Jene naturgeschichtliche Ansicht über die Entstehung der Erde und des Menschengeschlechts ist selbst nur möglich unter den begreifenden Bedingungen des Verstandes. Die naturhistorische Wirklichkeit steht selbst, als *Objekt des Erkennens* betrachtet, unter den Regeln des Bewufstseins, das als *Subjekt des Erkennens* ihre notwendige Voraussetzung ist. Zweitens: Der Verstand ist der Gesetzgeber der Natur nur im allgemeinen und formalen Sinne des Wortes. Er schafft nicht die Natur in ihrer materialen Existenz, noch kann die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen und besonderen Gesetze aus den reinen Gedankenformen abgeleitet werden. Das hindert aber nicht, dafs „alle empirischen Gesetze nur besondere Bestimmungen der reinen Gesetze des Verstandes" sind (S. 136) und daher unter die allgemeinen subsumiert werden müssen. Drittens: Der Verstand ist Gesetzgeber der Natur, insofern sie *Erscheinung* ist. Erscheinung ist aber alles eher als *Schein*. Erscheinung ist der Ausdruck für die kritisch aufgefafste Beziehung der Natur — als Existenzsumme der Gegenstände — zu den Regeln der Sinnlichkeit und des Verstandes. Was die Natur *an sich*, unabhängig von unserem Bewufstsein sein mag, ist und bleibt der naturwissenschaftlichen Erfahrung absolut verborgen. Der physikalisch-mathematische Verstand dringt nie ins „Innere der Natur", er kommt immer nur bis zu einem *vergleichsweisen* Inneren. Er bleibt immer in der Form von Raum und Zeit und innerhalb des Kreises von Ursache und Wirkung. Das „Ding an sich" ist für die Naturwissenschaft ein kritischer Grenzbegriff, der dieselbe ebensosehr vor Dogmatismus wie Materialismus bewahrt.

Der Verstand ist der Gesetzgeber der Natur als einer Erscheinung, d. h. *Denkgesetze und Naturgesetze sind identisch*, insofern wir mit dem Verstande nicht die Natur an sich erfassen. Der Verstand schreibt der



Natur nur „gleichsam" das Gesetz vor. (S. 677.) Das vergafsen die Metaphysiker. Sie glaubten mit dem Verstand die Natur an sich, d. h. absolute Ursachen und absolute Substanzen zu erfassen und aus dem Verstand a priori unbedingte Aussagen über das absolute Wesen der Seele, die letzten Ursachen der Welt und das Dasein Gottes machen zu können. Kant weist nun nach, dafs die Schlüsse der theologischen und philosophischen Metaphysiker Trugschlüsse sind und sich in ein Blendwerk von Irrtümern verstricken. Ob die Welt z. B. einen Anfang in der Zeit und Grenzen im Raume habe oder nicht, ob die Seele einfach und unsterblich sei, ob die Dinge aus einfachen Teilen (etwa Monaden oder Atomen) bestehen, und wie sie daraus zusammengesetzt sind, ob Freiheit des Willens möglich sei, ob es endlich einen Gott giebt, — über diese Probleme, welche die dogmatischen Philosophen durch Vernunft-Spekulationen zu lösen suchten, kann die kritische Naturwissenschaft nichts Endgültiges ausmachen. Aber Kant sieht ein, dafs die Metaphysik als Naturanlage unserer Vernunft unausrottbar ist, d. h. notwendiger Weise strebt die Vernunft nach einer unbedingten Einheit aller Erfahrung, um einen letzten Grund aller Wirklichkeit aufzudecken und zum Bedingten das Unbedingte in jeder Hinsicht zu finden.

Darin besteht nun der kritische Tiefsinn Kants, dafs er den Ideen der Metaphysiker eine notwendige Funktion für die Wissenschaft insofern zuweist, als er ihnen eine dogmatische Anwendung rücksichtslos abspricht, während er ihnen als regulativen Prinzipien eine unabweisbare und notwendige Funktion der fortschreitenden Einheit der Erfahrung zuschreibt.

Als regulative Ideen können die Verstandesbegriffe darum auch auf die Natur an sich angewandt werden, aber nur zur Regulation und nicht zur Konstitution der Erfahrung. So ist das Atom z. B. die regulative Idee für die letzten Einheiten der materiellen Dinge; so darf man

und mufs man sagen, dafs das „Ding an sich“ die Ursache der Empfindungen ist, und darf man auch von einer Kausalität durch Freiheit sprechen.

Kants Lehre sagt, dafs nur in der Erfahrung Wahrheit liegt; aber es kommt alles darauf an, das Wesen der Erfahrung richtig zu begreifen. In der Erfahrung werden die Gegenstände in den Formen der Sinnlichkeit gegeben, und aufser dem sinnlich-bedingten Wissen giebt es keine naturwissenschaftliche Erkenntnis.

4. Die Kritik der praktischen Vernunft.

Während in der Kritik der theoretischen Vernunft das erkennende Verhältnis des menschlichen Bewufstseins zu der Natur untersucht und eine rationale Begründung der Erfahrung dargelegt wurde, hat Kant in der „Kritik der praktischen Vernunft“ das praktische Verhältnis des menschlichen Wollens und Handelns zu den Gegenständen der Natur einer kritischen Zergliederung unterzogen. Hier ist aber nicht das Handeln gemeint, das natürliche Gegenstände zu natürlichen Zwecken gebraucht, also nicht die technisch-ökonomische, sondern die moralische Praxis des Menschenlebens, das Handeln nach seiner bewufsten Willensseite, soweit in ihm vernünftige Gründe und Motive von Wirkung sind. Die Gesetze der moralischen Welt aufzudecken, welche das menschliche Wollen in Gesinnung und Handlung beherrschen, ist die Aufgabe der kritischen Moralwissenschaft. Die sittliche Welt ist eine andere Sphäre der Wirklichkeit als die natürliche Welt, wobei die Natur selbstverständlich im Sinne der physikalischen Naturwissenschaft zu verstehen ist. Man beachte dies wohl, um Mifsverständnissen zu entgehen, falls man geneigt ist, den Begriff der Natur weiter zu fassen und ihr schon vorher teleologische oder moralisch-analoge Tendenzen zuzuschreiben. Kant versteht aber unter Natur hier immer



die physikalisch-mathematisch aufgefafste Natur, und unter deren Gesetze ist freilich die moralische Welt nicht einzuschliefsen.

In der dritten Antinomie der transzendentalen Ideen hatte Kant die Frage aufgeworfen, ob nicht aufser der naturgesetzlichen Kausalität den Welt-Erscheinungen insgesamt eine Kausalität durch Freiheit, d. h. „eine absolute Spontaneität der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen verläuft, von selbst anzufangen“, zugeschrieben werden müsse, um dieselben ganz zu erklären. Es liegt in der Natur der Vernunft, zum Bedingten das Unbedingte zu suchen, zu einem ersten Anfang der Ursachen vorzudringen, und Kant findet dieses Bedürfnis der Vernunft darin bestätigt, dafs (die epikurische Schule ausgenommen) alle Philosophen des Altertums sich gedrungen sahen, zur Erklärung der Weltbewegungen einen ersten Beweger anzunehmen, d. h. eine freihandelnde Ursache, welche die Reihe von Zuständen zuerst und von selbst anfing. Man kann nun die Möglichkeit einer solchen Freiheit, die allen Dingen in der Natur beigelegt werden kann, annehmen, ohne dafs dadurch der naturgesetzlichen Erkenntnis Eintrag gethan werde. Die Naturdinge und Naturgesetze sind Erscheinungen und keine Dinge an sich selbst. Den Dingen an sich selbst kann eine Selbst-Verursachung, d. h. Freiheit zugeschrieben werden, ohne dafs damit ihre Auffassung als erscheinende Gegenstände zerstört wird. Durch diese Erwägung wird nicht die Wirklichkeit der Freiheit bewiesen, sondern nur ihre Möglichkeit dargethan, derart, dafs Natur-Ursache und Freiheits-Ursache demselben Dinge in seiner doppelten Beziehung als Erscheinung und Ding an sich ohne Widerspruch zugeteilt werden kann.

Dafs die Freiheit als eine regulative Idee in der naturwissenschaftlichen Erfahrung angewandt werden darf, ist wichtig für das Verständnis der moralischen Aufgaben der

Menschheit. Ist der Mensch auch als Objekt der Naturwissenschaft eine Erscheinung wie jedes andere Ding der Natur und den kausalen mechanischen Gesetzen derselben unterworfen, so ist er doch als vernünftiges und moralisches Subjekt keine Erscheinung, sondern ein Ding an sich. „Der Mensch ist eine von den Erscheinungen der Sinnenwelt und insofern auch eine der Natursachen, deren Kausalität unter empirischen Gesetzen stehen mufs. Als eine solche mufs er demnach auch einen empirischen Charakter haben, so wie alle anderen Naturdinge. Wir bemerken denselben durch Kräfte und Vermögen, die er in seinen Wirkungen äufsert. Bei der leblosen oder blofs tierisch-belebten Natur finden wir keinen Grund, irgend ein Vermögen uns anders, als blofs sinnlich bedingt zu denken. Allein der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne kennt, erkennt sich selbst auch durch blofse Apperzeption, und zwar in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindrucke der Sinne zählen kann, und ist sich selbst freilich einesteils Phänomen, anderenteils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein blofs intelligibeler Gegenstand, weil die Handlung desselben gar nicht zur Rezeptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann. Wir nennen dieses Vermögen Verstand und Vernunft, vornehmlich wird die letztere ganz eigentlich und vorzüglicher Weise von allen empirisch bedingten Kräften unterschieden, da sie ihre Gegenstände blofs nach Ideen erwägt und den Verstand danach bestimmt, der dann von seinen (zwar auch reinen) Begriffen einen empirischen Gebrauch macht.“ (Kr. d. r. V. S. 437.)

Die Möglichkeit der Freiheit trotz des natürlichen Laufes alles ursächlichen Geschehens ist das einzige, was die Kritik auf naturwissenschaftlichem Gebiet ausmachen kann. Die Wirklichkeit der Freiheit wird nicht im natürlichen Erkennen, sondern im moralischen Handeln des



Menschen bewiesen. Die Idee der Freiheit offenbart sich durch das moralische Gesetz. „Freiheit ist aber auch die einzige unter allen Ideen der spekulativen Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori wissen, ohne sie doch einzusehen, weil sie die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen.“ Die Freiheit ist der Realgrund des moralischen Gesetzes, und das moralische Gesetz der Erkenntnisgrund der Freiheit. „Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar nicht anzutreffen sein.“ [1]) Der Begriff der Freiheit ist der Stein des Anstofses für alle Empiristen, aber auch der Schlüssel zu den erhabensten praktischen Grundsätzen für kritische Moralisten, die dadurch einsehen, dafs sie notwendig rational verfahren müssen. Die rationale Begründung des moralischen Gesetzes ist nun der Mittelpunkt der „Kritik der praktischen Vernunft“. Man mufs hierbei wohl bedenken, dafs Kant nicht untersucht, wie Moral entstanden ist, sondern was in ihr liegt, d. h. das Wesen oder den Begriff der Moral ausmacht. Es handelt sich um Feststellung und Begründung der moralischen Begriffe. Er will das Prinzip der Pflicht in einer allgemeinen Formel darlegen, das allen moralischen Handlungen zu Grunde liegt. Er will keineswegs ein neues Prinzip der Sittlichkeit, sondern nur eine neue wissenschaftliche Formel aufstellen. „Wer wollte aber auch einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen und diese gleichsam zuerst erfinden? Gleich als ob vor ihm die Welt, in dem was Pflicht sei, unwissend oder in durchgängigem Irrtum gewesen wäre!“ (S. 7.)

Wie in der theoretischen Kritik die Begriffe und Grundsätze aller natürlichen Erkenntnis dargelegt und als gemeingültig und notwendig bewiesen wurden, so ist derselbe Nachweis auch für das moralische Handeln, d. h. das Handeln nach seiner Willensseite zu führen: nämlich ein objektiv

---

[1]) Kritik der praktischen Vernunft, herausg. von Kehrbach, S. 2

praktisches Gesetz aufzuzeigen, das für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens als gültig erkannt wird, das in Gemeinschaft mit anderen vernünftigen Wesen lebt. Kant geht dabei notwendigerweise vom entwickelten moralischen Bewufstsein aus. Aus den Beispielen der moralischen Urteile, die als Thatsachen vorliegen, ist durch eine logische Zergliederung der Bestimmungsgrund aller moralischen Urteile zu entdecken. Wird dieser Bestimmungsgrund als der einzig mögliche und für alle moralischen Urteile als notwendig nachgewiesen, so ist er das apriorische Gesetz, das alle Handlungen als moralische charakterisiert. Kant weist alle empirisch-sinnlichen Bestimmungsgründe, die auf Lust und Unlust beruhen, Glückseligkeit, Eigenliebe, Vollkommenheit u. s. w., zurück, da sie zufällig und veränderlich sind und daher nicht den Grund für ein allgemein gültiges Moralgesetz abgeben können.

Giebt es nun aber allgemeine moralische Urteile, die jedermann zubilligen mufs? „Welche Form in der Maxime sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicke, welche nicht, das kann der gemeinste Verstand ohne Unterweisung unterscheiden. Ich habe z. B. es mir zur Maxime gemacht, mein Vermögen durch alle sicheren Mittel zu vergröfsern. Jetzt ist ein Depositum in meinen Händen, dessen Eigentümer verstorben ist und keine Handschrift darüber zurückgelassen hat. Natürlicherweise ist dies der Fall meiner Maxime. Jetzt will ich nur wissen, ob jene Maxime auch als allgemeines praktisches Gesetz gelten könne. Ich wende jene also auf gegenwärtigen Fall an und frage, ob sie wohl die Form eines Gesetzes annehmen, mithin ich wohl durch meine Maxime zugleich ein solches Gesetz geben könnte: dafs jedermann ein Depositum ableugnen dürfe, dessen Niederlegung ihm niemand beweisen kann. Ich werde sofort gewahr, dafs ein solches Prinzip, als Gesetz, sich selbst vernichten würde, dafs es gar kein Depositum gäbe. Ein

praktisches Gesetz, was ich dafür erkenne, mufs sich zur allgemeinen Gesetzgebung qualifizieren; dies ist ein identischer Satz und also für sich klar. Sage ich nun, mein Wille steht unter einem praktischen Gesetze, so kann ich nicht meine Neigung (z. B. im gegenwärtigen Falle meine Habsucht) als den zu einem allgemeinen praktischen Gesetze schicklichen Bestimmungsgrund desselben anführen; denn diese, weit gefehlt, dafs sie zu einer allgemeinen Gesetzgebung tauglich sein sollte, so mufs sie vielmehr in der Form eines allgemeinen Gesetzes sich selbst aufreiben." (S. 32.)

Es kann deshalb nicht der bestimmte empirische Inhalt, sondern nur die allgemeine Form ein zureichender Bestimmungsgrund für das Handeln sein, sofern es moralischen Wert besitzt. Die blofse Form eines Gesetzes kann aber nur im Bewufstsein der Menschen von der Vernunft vorgestellt werden, und hat deshalb seine Ursache nicht in sinnlichen Eindrücken und Bestimmungen. Sie gilt aber für alle Menschen, sofern sie „praktische Vernunft" besitzen, unabhängig von der historischen Entwicklung ihrer gesellschaftlichen und materiellen Kultur, unabhängig von der Anzahl der Menschen, die in Gemeinschaft miteinander leben, und unabhängig von dem Grad der „Humanität" im engeren Sinne des Wortes. Sie gilt sowohl für die Horden- und Rassenmoral, wie für die höher entwickelte Stufe der eigentlichen Menschheitsmoral. Es handelt sich hier nicht um die historischen Stufen der Moral, sondern um den Begriff der Moral überhaupt, den man erst feststellen mufs, bevor man an eine wissenschaftliche Genesis der Moral heranschreiten kann, und der die gemeinsame Form aller Handlungsweisen ist, die als moralische aufgefafst werden müssen.

Dies genüge vorläufig, um die ewigen trivialen Einwendungen der Moralhistoriker aus der Darwinschen und

Marxschen Schule zurückzuweisen, welche so wenig methodische Selbstbesinnung haben, dafs sie eine Sache untersuchen wollen, über deren Begriff sie sich vorher nicht klar geworden sind.

Das Grundgesetz der praktischen Vernunft formuliert Kant dahin: „Handle so, dafs die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann.“ So handelt auch der „Wilde“, und wird sein Wille durch die allgemeine Gesetzgebung bestimmt, die aus der Lebenssituation seiner Stammes-Gemeinschaft entspringt. Einsichtige ethnologische Ethiker geben das auch zu, wie wir später näher zeigen werden. Der Wille wird durch jenes Gesetz unmittelbar bestimmt. Es ist nicht das Resultat klügelnder Abstraktion und einer Nützlichkeits-Wahrnehmung, sondern es bedeutet eine Selbstgesetzgebung oder Autonomie des Menschen als vernünftigen Wesens, dessen Wille nicht durch Gegenstände bestimmt wird, sondern umgekehrt die Gegenstände bestimmt. „Jene Unabhängigkeit (von den Gegenständen der Sinnlichkeit) aber ist Freiheit im negativen, diese eigene Gesetzgebung aber der reinen, und als solcher, praktischen Vernunft, ist Freiheit im positiven Verstande.“ (S. 39.)

Sofern die Vernunft praktisch ist, ist sie zweckthätig. Dadurch dafs die Vorstellung des Gegenstandes der Wirklichkeit des Gegenstandes vorausgeht, entsteht der Begriff des Zweckes, der der Hauptbegriff aller moralischen Bewufstseinsakte ist. Hier handelt es sich aber nicht um technische, aus den Eindrücken des Gegenstandes fliefsende, sondern um unmittelbare Zwecke, durch welche der Wert von Gesinnungen und Handlungen bedingt wird. Insofern sind es moralische Zwecke. Diese Zweckvorstellungen sollen aber universell und für jedes praktisch-vernünftige Wesen gültig sein. „In der ganzen Schöpfung,“ sagt Kant, „kann alles, was man will, und worüber man etwas vermag, auch blofs als Mittel gebraucht

5*



werden; nur der Mensch, und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf, ist Zweck an sich selbst. Er ist nämlich das Subjekt des moralischen Gesetzes, welches heilig ist, vermöge der Autonomie seiner Freiheit.“ Darum formuliert Kant das moralische Gesetz auch dahin: „Handle so, dafs du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals blofs als Mittel brauchst.“ Auf diesem Gesetz beruhen alle moralischen Urteile, die Begriffe der Pflicht und Schuld, des Guten und Bösen. In dieser neuen Formel fällt die Idee der Menschheit auf. Insofern gilt diese Formel nur für die Menschheitsmoral. Aber die Menschheit entwickelt sich innerhalb der Geschichte des Menschengeschlechts. Insofern giebt es auch ein primitives Ideal der Horden- und Stammes-Menschheit, und gilt jene zweite Formulierung in der blofs formalen Bedeutung auch für niedere Zustände der Menschheits-Kultur.

Auch für die Stammesmoral giebt es eine gesetzliche Vorstellung von Mittel und Zweck der Glieder, giebt es Wertmafse der Pflicht, der Würde, der Achtung und ihres Gegenteils. Das Bewufstsein dieses Gesetzes bewirkt in uns ein Gefühl der Erhabenheit und Achtung, das moralische Gefühl im eigentlichen Sinne des Wortes. „Diese Achtung erweckende Idee der Persönlichkeit, welche uns die Erhabenheit unserer Natur (ihrer Bestimmung nach) vor Augen stellt, indem sie uns zugleich den Mangel der Angemessenheit unseres Verhaltens in Ansehung derselben bemerken läfst und dadurch den Eigendünkel niederschlägt, ist selbst der gemeinsten Menschenvernunft natürlich und leicht bemerklich.“ (S. 106.) Was aber Kant hier von dem entwickelten Bewufstsein sagt, gilt in gleicher Weise für weniger entwickelte Stufen desselben. Denn der Grad der Klarheit und Deutlichkeit einer Vorstellung hat mit dem logisch-moralischen Werte nichts zu thun.

Als einem moralischen Wesen wird dem Menschen „eine Aussicht auf eine höhere, unveränderliche Ordnung der Dinge entdeckt, in der wir schon jetzt sind, und in der unser Dasein der höchsten Vernunftbestimmung gemäfs fortzusetzen, wir durch bestimmte Vorschriften nunmehr angewiesen werden können". (S. 130.) Der Begriff und das Faktum der Freiheit eröffnet uns Aussicht in eine übersinnliche Welt, welche für die theoretische Naturwissenschaft gänzlich verschlossen ist. Darum ordnet Kant die praktische Vernunft der theoretischen Vernunft über, „weil alles Interesse zuletzt praktisch ist, und selbst das der spekulativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauch allein vollständig ist". (S. 146.) Die Überordnung der Ethik über die Physik in dem bewufsten Verhalten des Menschen zur Natur erschliefst eine neue der Physik ganz unbekannte Seite der Natur. Sie erweitert die physikalische zu einer moralischen Weltordnung. Die teleologische Auffassung, welche von Stufen, Entwicklungen und Vervollkommnungen in der Natur redet, arbeitet nicht mit physikalisch-mathematischen Begriffen, sondern mit Zweckvorstellungen, welche aus dem technischen und moralischen Thun des menschlichen Bewufstseins entnommen sind. Die Natur wird nach einer notwendigen Analogie mit der Kunst oder Kultur verstanden. Erst das Bewufstsein der Werke des Menschen eröffnet die Erklärung der Werke der Natur. Insofern schreibt der Verstand der Natur die Gesetze „gleichsam" vor.[1])

---

[1]) Es liegt aufserhalb des Zweckes dieser Darstellung, auf die moralische Metaphysik Kants einzugehen, d. h. den Versuch, das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele u. s. w. aus den praktischen Bedürfnissen der Menschen zu beweisen. Sie ist durchaus sophistisch und alles eher als kritisch. Dieser wunderliche Anhang des Systems ist von den Neu-Kantianern von vornherein abgewiesen worden. Er hat mit dem Kritizismus nichts zu thun, und wenn im folgenden von der Kantischen Philosophie die Rede ist, so wird damit immer die kritische Methode verstanden.

5. Die Kritik der Urteilskraft.

a) Die Idee des Zweckes.

Physikalische Wissenschaft und moralische Erkenntnis erschöpfen nicht das ganze Bewuſstsein und die ihm entsprechende ganze Wirklichkeit. Auſserdem findet es sich, daſs im bisherigen Gang der Untersuchung der Begriff der Natur und der Begriff der Freiheit entgegengesetzt und unvereinbar waren. In Wirklichkeit sind aber Natur und Freiheit an demselben Dinge, dem Menschen, miteinander verbunden, und es wurde ferner gezeigt, daſs die Freiheit in Form einer regulativen Idee allen anderen Dingen in der Natur — als „kosmologische Freiheit" — zugeschrieben werden kann, ohne den physikalischen Begriff der Naturwissenschaft zu stören. Wie ist nun aber die Thatsache des Zugleichseins der Freiheit und Natur an demselben Dinge zu verstehen? Dies ist das Problem, das Kant in der „Kritik der Urteilskraft" aufwirft und zu lösen versucht.

„Ob nun zwar eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Übersinnlichen, befestigt ist, so daſs von dem ersteren zum anderen (also vermittelst des theoretischen Gebrauchs der Vernunft) kein Übergang möglich ist, gleich als ob es so viel verschiedene Welten wären, davon die erste auf die zweite keinen Einfluſs haben kann: so soll doch diese auf jene einen Einfluſs haben, nämlich der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen, und die Natur muſs folglich auch so gedacht werden können, daſs die Gesetzmäſsigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsbegriffen zusammenstimme. — Also muſs es doch einen Grund der Einheit des Übersinnlichen, was der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben, davon der

Begriff, wenn er gleich weder theoretisch noch praktisch zu einem Erkenntnisse desselben gelangt, mithin kein eigentümliches Gebiet hat, dennoch den Übergang von der Denkungsart nach den Prinzipien der einen, zu der nach Prinzipien der anderen möglich macht." [1])

Es giebt nun eine besondere Art von Bewufstseinsakten, von Urteilen, welche eine Art Mittelglied zwischen den physikalischen und moralischen Urteilen bilden. „Dieses ist die Urteilskraft, von welcher man Ursache hat, nach der Analogie zu vermuten, dafs sie ebensowohl, wenn gleich nicht eine eigene Gesetzgebung, doch ein ihr eigenes Prinzip, nach Gesetzen zu suchen, allenfalls ein blofs subjektives a priori, in sich enthalten dürfte, welches, wenn ihm gleich kein Feld der Gegenstände als sein Gebiet zustände, doch irgend einen Boden haben kann und eine gewisse Beschaffenheit desselben, wofür gerade nur dieses Prinzip geltend sein möchte." (S. 14.)

Was nun das Wesen dieser Urteilskraft angeht, so ist sie überhaupt das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist das Allgemeine (die Regel, das Prinzip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urteilskraft, welche das Besondere darunter subsumiert, bestimmend. Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie erst das Allgemeine finden soll, so ist die Urteilskraft reflektierend. Die bestimmende Urteilskraft ist die eigentliche Verstandesthätigkeit, wie sie in der physikalisch-mathematischen Naturwissenschaft ausgeübt wird. Sie bestimmt die allgemeine Form einer Natur überhaupt und ordnet das Besondere unter diese Form der Erfahrung. Die bestimmende Urteilskraft ist also identisch mit der Konstitution des Verstandes, während die reflektierende Urteilskraft dieselbe Funktion ausübt wie die regulativen Ideen der Vernunft. Und in der That nimmt die „Kritik

---

[1]) Kritik der Urteilskraft, herausg. von Kehrbach, S. 12—13.

der Urteilskraft“ dieselben Probleme wieder auf, welche in der „transzendentalen Dialektik“ ungelöst geblieben waren. Die Frage nach Naturnotwendigkeit und Willensfreiheit, nach dem Zusammenhang von mechanischen Ursachen und Zweckursachen, die Frage überhaupt nach dem übersinnlichen Grunde der Einheit aller Dinge wird hier in einer bisher unerhörten Weise von neuem aufgeworfen und auf einem neuen Wege zu beantworten gesucht.

Es giebt in der Natur eine Reihe von Gegenständen und Beziehungen, welche nicht unter die allgemeinen Naturgesetze des Verstandes subsumiert werden können. Es giebt in der Natur eine gewisse Ordnung und Zusammenordnung der Dinge, welche physikalisch-mathematisch nicht begriffen werden kann. Diese besonderen Regeln in der Natur beziehen sich auf die Arten und Gattungen der Dinge, und um ihren Zusammenhang zu verstehen, müssen sie in ein System von Gattungen stufenmäfsig eingeordnet werden. Diejenige Denkfunktion des erkennenden Subjekts, welche diese besondere Seite der Naturdinge untersucht, ist die reflektierende Urteilskraft. Sie hat die Individuationen und Spezifikationen in der Natur zum Gegenstand. Sie bedarf daher einer gewissen Angemessenheit der Natur in ihren besonderen Regeln zu dem erkennenden Subjekt, die nur unter der Idee der Zweckmäfsigkeit verstanden werden kann. Diese Idee des Zweckes ist das Prinzip der Urteilskraft, durch das allein die Möglichkeit gegeben ist, die besonderen Gesetze der Natur unter allgemeinere Regeln zu fassen und so Einheit und Ordnung in die systematische Erkenntnis der Natur zu bringen.

Nun giebt es eine zweifache Art, die Zweckmäfsigkeit der Natur vorzustellen: eine logische und ästhetische Beurteilungsweise. Die erstere hat es mit den organischen Naturgegenständen nach ihrem technischen Aufbau zu thun,

mit der Stufe ihrer vollkommenen Bildung und dem Zusammenhang der Teile als Mittel zum Zwecke des Ganzen. Kant nennt sie einmal geradezu die „technische Urteilskraft“. Die ästhetische Urteilskraft bringt die Zweckmäfsigkeit der Naturgegenstände in ihrer Beziehung zu unserem Gefallen und Mifsfallen zum Ausdruck. Jene sucht die Vollkommenheit, die Ordnung und Einheit in der Natur zu erklären, diese ihre Einwirkung auf unsere Gemütsstimmung und das subjektive Spiel unserer Vorstellungen darzuthun.

Wie die Zweckmäfsigkeit der Natur objektiv die gemeinsame Vorstellungsart der technischen und ästhetischen Urteilskraft ist, so sind beide auch subjektiv in gleicher Weise auf der Zweckmäfsigkeit des Gefühls begründet. Das Gefühl der Lust und Unlust nun, das mit den Beurteilungen der technischen und ästhetischen Gegenstände unmittelbar verbunden ist, macht nach Kant den Übergang von dem Naturbegriffe zum Freiheitsbegriffe möglich. Die technisch- und ästhetisch-zweckmäfsige Beurteilung hat dieselben Gegenstände zum Objekt wie Physik und Ethik, nur beziehen sie sich auf eine andere Seite dieser Gegenstände, welche auf unser Gefühl in spezifischer Weise einwirken. Nun weist Kant nach, dafs alle Akte des Bewufstseins mit Gefühlen verknüpft sind, sowohl die Erkenntnisakte des Verstandes als die Selbstbestimmungsakte des vernünftigen Willens. Dafs die Begehrungen und Triebe von Gefühlen beherrscht werden, hebt Kant immer wieder hervor; ebenso, dafs die moralischen Handlungen von dem Gefühl der Achtung, der Pflicht und Würde getragen werden. Aber seine Annahme, dafs die blofs wissenschaftlichen Akte des Verstandes auch von Gefühlen begleitet sind, dürfte weniger bekannt sein. „In der That, da wir von dem Zusammentreffen der Wahrnehmungen mit den Gesetzen nach allgemeinen Naturbegriffen (den Kategorieen) nicht die mindeste Wirkung

auf das Gefühl der Lust in uns antreffen, auch nicht antreffen können, weil der Verstand damit unabsichtlich nach seiner Natur notwendig verfährt: so ist andererseits die entdeckte Vereinbarkeit zweier oder mehrerer empirischer heterogener Naturgesetze unter einem sie beide befassenden Prinzip der Grund einer sehr merklichen Lust, oft sogar einer Bewunderung, selbst einer solchen, die nicht aufhört, ob man schon mit dem Gegenstande derselben genug bekannt ist. Zwar spüren wir an der Faſslichkeit der Natur und ihrer Einheit der Abteilungen in Gattungen und Arten, wodurch allein empirische Begriffe möglich sind, durch welche wir sie nach ihren besonderen Gesetzen erkennen, keine merkliche Lust mehr; aber sie ist gewiſs zu ihrer Zeit gewesen und, nur weil die gemeinste Erfahrung ohne sie nicht möglich sein würde, ist sie allmählich mit der bloſsen Erkenntnis vermischt, und nicht mehr besonders bemerkt worden.“ (S. 26.)

Diese Allgegenwart und allseitige Beteiligung des Gefühls an den verschiedenen Bewuſstseinsakten macht das Gefühl zum Prinzip der Synthese. Das Gefühl ist das ursprüngliche synthetische Vermögen der Seele und der gemeinsame synthetische Urquell für die wissenschaftlichen und praktischen Synthesen. Während aber das Gefühl, das die Verstandes- und Willensakte im vollständig differenzierten und entwickelten Bewuſstsein begleitet, eine subjektive Wirkung jener durch seelische Arbeitsteilung hervorgerufenen und mit eigener Gesetzmäſsigkeit begabten Bewuſstseinsakte ist, ist das Gefühl in der ästhetischen Beurteilung aktiv, während es im technisch-teleologischen Urteil in merkwürdiger Weise zwischen Aktivität und Passivität hin- und herschwankt.

Was nun die intellektuelle Seite der Gefühle angeht, so bewies die Kritik der reinen Vernunft, daſs der

Verstand konstitutive Begriffe a priori enthält, und die Kritik der praktischen Vernunft in gleicher Weise, dafs der Wille durch allgemeingültige Gesetze bestimmt wird, d. h. dafs jeder vernünftige Mensch so urteilen mufs, sofern er wissenschaftlich denkt und moralisch handelt. Giebt es nun aber auch für die teleologische Urteilskraft solche allgemeingültige Gesetze? Und da wird es sich zeigen, dafs es hier nur regulative Prinzipien des Urteils giebt, welche in sich das Streben und die Aufgabe haben, konstitutiv zu werden. Kant sagt diesbezüglich: „Der Begriff der Urteilskraft von einer Zweckmäfsigkeit der Natur ist noch zu den Naturbegriffen gehörig, aber nur als regulatives Prinzip des Erkenntnisvermögens; ob zwar das ästhetische Urteil über gewisse Gegenstände (der Natur oder der Kunst), welches ihn veranlafst, in Ansehung des Gefühls der Lust oder Unlust ein konstitutives Prinzip ist. Die Spontaneität im Spiele der Erkenntnisvermögen, deren Zusammenstimmung den Grund dieser Lust enthält, macht den gedachten Begriff zur Vermittelung der Verknüpfung der Gebiete des Naturbegriffs mit dem Freiheitsbegriff in ihren Folgen tauglich, indem diese zugleich die Empfänglichkeit des Gemüts für das moralische Gefühl befördert.“ (S. 38.)

So kommt denn Kant schliefslich dazu, in der systematischen Zusammenfassung des Bewufstseins zwischen Verstand und Wille das Gefühl als synthetisches Prinzip einzuordnen und in der ästhetischen Urteilskraft die Einheit der Weltansicht zu begründen. Die Kunst ist die Brücke zwischen Natur und Freiheit. Kants Philosophie ist, soweit sie ein kritisches System ist, eine ästhetische Weltanschauung. Nicht der transzendente theologische Grund der Einheit, dessen theoretische Form von Kant selbst vernichtet wurde, und dessen moralische Form auf so ungemein bedenklichen Reflexionen beruht, sondern der ästhetische immanente Grund der Einheit ist das schliefsliche Resultat der kritischen Philosophie.

b) Die ästhetische Urteilskraft.

Im ästhetischen Urteil wird die Vorstellung eines Gegenstandes nicht nach den Regeln der wissenschaftlichen Erkenntnis auf das Objekt bezogen, sondern auf den Gemütszustand des vorstellenden Subjektes, auf das Spiel seiner Gefühle der Lust oder Unlust. Der Bestimmungsgrund des ästhetischen Urteils ist rein subjektiv; er hat nichts mit dem Angenehmen zu thun, was den Sinnen in der Empfindung gefällt; er hat aber auch nichts mit dem Nützlichen oder dem Guten zu thun, sondern beruht auf einem eigenartigen Verhalten des Subjekts, das eine besondere Funktion der seelischen Reaktionsweise zum Ausdruck bringt, in welchem das reine Wohlgefallen an der Beschaffenheit eines Gegenstandes zum Bewufstsein gelangt.

Während es im wissenschaftlichen und moralischen Urteil, wie wir gesehen haben, apriorisch-allgemeingültige Grundbegriffe und Grundsätze giebt, die für jedermann gelten, sofern ihm überhaupt der Charakter der Vernünftigkeit zugeschrieben wird, kann die Kritik der ästhetischen Urteilskraft keinen apriorischen Begriff oder Grundsatz aufweisen, der analog dem Gesetz der Wissenschaft, der Wahrheit, und analog dem Gesetz der Moralität, der Freiheit, für jedermann in gleicher Weise ein ästhetisches Urteil notwendig macht. Denn die Schönheit, zu welcher die Zergliederung aller ästhetischen Urteile hinführt, kann in keinem Begriff allgemeingültig dargestellt werden. Die Schönheit ist vielmehr ein subjektiv-gefühlsmäfsiges Prinzip, das auf Allgemeinheit Anspruch erhebt und jedermann seine Notwendigkeit ansinnt oder zumutet. Das ästhetische Urteil zwingt nicht wie ein Gesetz der Logik oder Ethik, sondern es sucht Neigung und Zustimmung zu gewinnen. Die Schönheit ist immer eine werdende Objektivität. In ihrer Entwicklung strebt sie vom regulativen zum konstitutiven Prinzip fortzuschreiten.

Die Lust an dem Gegenstand, der schön genannt wird, beruht auf einer subjektiven Zweckmäfsigkeit rein formaler Art in Hinsicht unserer Gefühle. Diese Zweckmäfsigkeit, die nicht begrifflich erkannt, noch praktisch gewollt, sondern subjektiv gefühlt werden mufs, ist die schöne Beschaffenheit des Gegenstandes.

Das ästhetische Urteil ist immer ein einzelnes Urteil; es ist allgemein mitteilbar, wenn auch nicht alle darin einstimmen. Unter den einzelnen schönen Produkten der Natur oder der Kunst ragen einige als exemplarische hervor. Für die Idee der Schönheit, die Urbild des Geschmackes ist, kann es darum keine objektive Regel geben, sondern sie kommt vielmehr nur in einzelnen Darstellungen zum Ausdruck, die mehr oder minder von exemplarischer Bedeutung sind, d. h. vorbildliche Beispiele geben, die nachgeahmt werden und eine Regel des Urteils an die Hand geben. Die relative Übereinstimmung im ästhetischen Urteil beruht auf einem Gemeingefühl, dem sensus communis, der aus sich selbst heraus die Prinzipien des ästhetischen Urteils entwickelt. Die Allgemeingültigkeit der ästhetischen Lust ist nur eine regulative und exemplarische, welche zur Nachfolge aufruft.

Eine besondere Art des Schönen ist das Erhabene. Erhaben ist das schlechthin Gröfsere. Die Erhabenheit gehört nicht direkt zur Zweckmäfsigkeit der Natur, sondern ist der ästhetische Ausdruck der sittlichen Zweckmäfsigkeit. Die Vorstellung der Natur-Erhabenheit ist in unseren moralischen Ideen begründet. „Also ist das Gefühl des Erhabenen in der Natur Achtung für unsere eigene Bestimmung.“ Ohne weiter in die Analyse und Deduktion der ästhetischen Urteile einzugehen, kam es mir hier nur darauf an, zu zeigen, dafs die ästhetische Auffassung der Natur die sittliche Selbstbestimmung voraussetzt. Nur dadurch, dafs der Mensch sich in seinem bewufsten Wollen sittlich über die Natur erhob, konnte er die ästhetischen

Analogien in der Natur verstehen lernen. „Also ist die Erhabenheit in keinem Dinge der Natur, sondern nur in unserem Gemüte enthalten, sofern wir der Natur in uns und dadurch auch der Natur, sofern sie auf uns einfliefst, aufser uns, überlegen zu sein uns bewufst werden können. Alles, was dieses Gefühl in uns erregt, wozu die Macht der Natur gehört, welche unsere Kräfte auffordert, heifst alsdann, obzwar uneigentlich, erhaben.“ (S. 120.)

Dies ist eine der tiefsinnigsten Seiten der Kantschen Ästhetik, nachgewiesen zu haben, dafs die ästhetische Auffassung der Natur durch unser eigenes Thun nach seiner Willens- und fernerhin technischen Seite bedingt ist, dafs der Weg zur Schönheit insofern durch die praktische Vernunft führt. Die Ethik und die ästhetische Ethik eröffnet uns Seiten der Natur, welche der Physik methodisch verschlossen sind. „Die selbständige Naturschönheit entdeckt uns eine Technik der Natur, welche sie als ein System nach Gesetzen, deren Prinzipien wir in unserem ganzen Verstandesvermögen nicht antreffen, vorstellig macht, nämlich dem einer Zweckmäfsigkeit, respektiv auf den Gebrauch der Urteilskraft in Ansehung der Erscheinungen, so dafs diese nicht als zur Natur in ihrem zwecklosen Mechanismus, sondern auch als zur Kunst gehörig, beurteilt werden müssen. Sie erweitert also wirklich zwar nicht unsere Erkenntnis der Naturobjekte, aber doch unseren Begriff von der Natur, nämlich als blofsem Mechanismus, zu dem Begriffe von eben derselben als Kunst, welches zu tiefen Untersuchungen über die Möglichkeit einer solchen Form einladet.“ (S. 97.)

Die organisierende und ästhetische Technik der Natur, welche hier gemeint ist, findet in der „Kritik der teleologischen Urteilskraft“ ihre besondere Untersuchung.

Vorher müssen aber noch einige Vorurteile berührt werden, die in ähnlicher Weise wie gegen die Kantische Moralbegründung, so auch gegen seine Ästhetik vom Stand-

punkt der natürlichen und sozialen Entwicklungslehre angeführt zu werden pflegen. Kant sucht nur die formalen Bedingungen der ästhetischen Urteile darzulegen, unabhängig von ihrem Inhalt und ihrer Entwicklungsstufe. Selbstverständlich giebt es für Kant auch eine Entwicklungsgeschichte der ästhetischen Fähigkeiten. „Weigerung — indem nämlich der Gegenstand der tierischen Begierde den Sinnen entzogen wird — war das Kunststück, um von blofs empfundenen zu idealischen Reizen, von der blofs tierischen Begierde allmählich zur Liebe und mit dieser vom Gefühl des blofs Angenehmen zum Geschmack für Schönheit, anfänglich nur am Menschen, dann aber auch an der Natur überzuführen.“[1]) Interessant ist, dafs Kant in Übereinstimmung mit Darwins Lehre von der geschlechtlichen Zuchtwahl die ästhetischen Vorstellungen aus dem sexualen Leben hervorwachsen läfst, und dafs nach seiner Meinung die Empfänglichkeit für die Schönheit am Menschen derjenigen für die Schönheit der Natur vorausging. Also nur in der Gesellschaft konnte sich das Schöne entwickeln. „Empirisch interessiert das Schöne nur in der Gesellschaft, und, wenn man den Trieb zur Gesellschaft als den Menschen natürlich, die Tauglichkeit aber und den Hang dazu, d. i. die Geselligkeit zur Erfordernis des Menschen, als für die Gesellschaft bestimmten Geschöpfs, also als zur Humanität gehörige Eigenschaft annimmt: so kann es nicht fehlen, dafs man nicht auch den Geschmack als ein Beurteilungsvermögen alles dessen, wodurch man sogar sein Gefühl jedem andern mitteilen kann, mithin als Beförderungsmittel dessen, was eines jeden natürliche Neigung verlangt, ansehen sollte. — Für sich allein würde ein verlassener Mensch auf einer wüsten Insel weder seine Hütte, noch sich selbst ausputzen, oder Blumen

---

[1]) Mutmafslicher Anfang der Menschengeschichte, herausg. von Kirchmann, S. 55.

aufsuchen, noch weniger sie pflanzen, um sich damit auszuschmücken; sondern nur in Gesellschaft kommt es ihm ein, nicht blofs Mensch, sondern auch nach seiner Art ein feiner Mensch zu sein (der Anfang der Zivilisierung): denn als einen solchen beurteilt man denjenigen, der seine Lust andern mitzuteilen geneigt und geschickt ist, und den ein Objekt nicht befriedigt, wenn er das Wohlgefallen an demselben nicht in Gemeinschaft mit andern fühlen kann. Auch erwartet und fordert ein jeder die Rücksicht auf allgemeine Mitteilung von jedermann, gleichsam als aus einem ursprünglichen Vertrage, der durch die Menschheit selbst diktiert ist; und so werden freilich anfangs nur Reize, z. B. Farben, um sich zu bemalen (Rocou bei den Caraiben und Zinnober bei den Irokesen), oder Blumen, Muschelschalen, schönfarbige Vogelfedern, mit der Zeit aber auch schöne Formen (als an Canots, Kleidern u. s. w.), die gar kein Vergnügen, d. i. Wohlgefallen des Genusses bei sich führen, in der Gesellschaft wichtig und mit grofsem Interesse verbunden, bis endlich die auf den höchsten Punkt gekommene Zivilisierung daraus beinahe das Hauptwerk der verfeinerten Neigung macht, und Empfindungen nur so viel wert gehalten werden, als sie sich allgemein mitteilen lassen, wo denn, wenn gleich die Lust, die jeder an einem solchen Gegenstande hat, nur unbeträchtlich und für sich ohne merkliches Interesse ist, doch die Idee ihrer allgemeinen Mitteilbarkeit ihren Wert beinahe unendlich vergröfsert. — Dieses indirekt dem Schönen, durch Neigung zur Gesellschaft, angehängte, mithin empirische Interesse, ist aber für uns hier von keiner Wichtigkeit, die wir nur darauf zu sehen haben, was auf das Geschmacksurteil a priori, wenn gleich nur indirekt, Beziehung haben mag. Denn, wenn auch in dieser Form sich ein damit verbundenes Interesse entdecken sollte, so würde Geschmack einen Übergang unseres Beurteilungsvermögens von dem Sinnengenufs- zum Sittengefühl entdecken;

und nicht allein, dafs man dadurch den Geschmack zweckmäfsig zu beschäftigen besser geleitet werden würde, so würde auch ein Mittelglied der Kette der menschlichen Vermögen a priori, von denen alle Gesetzgebung abhängen mufs, als ein solches dargestellt werden.“ (S. 161—162.)

Was also die Entwicklung der ästhetischen Gefühle und Vorstellungen anlangt, so steht hier Kant durchaus auf einem modernen Boden, soweit das für seine Zeit überhaupt möglich war. Er leitet sie aus Reizen, Empfindungen und Trieben genetisch ab, aus dem geschlechtlichen Leben und im Zusammenhang mit der technischen Kultur. Damit widerlegen sich die Einwürfe, welche vom Standpunkt des historischen Materialismus gegen Kant gemacht werden, von selbst. Schon allein die Thatsache der philosophischen Synthese, dafs Kant das technische und ästhetische Urteil unter die gemeinsame Funktion der teleologischen Urteilskraft zusammenordnete, sollte die historischen Materialisten davor bewahren, von ihrem Prinzip aus die kritische Ästhetik meistern zu wollen.[1])

---

[1]) Mehring verfällt in seinen „Ästhetischen Streifzügen“ gegen Kant den unseligsten Irrtümern. (Die Neue Zeit, XVII. Jahrg.) Hier einige Proben aus dieser neuesten Kritik der Kantischen Philosophie: Kant „schlug als Vertreter des mählich auch in Deutschland erwachenden Bürgertums den Dogmatismus tot“, — „am nächsten stand er dem französischen Materialismus“, — er verlegte „das Reich der Freiheit in die Himmelshöhen der Idee“, — er war nicht nur ein revolutionärer Denker, sondern auch ein „deutscher Spiefsbürger, aus dem Schopenhauer die Philosophie des Philistertums schöpfte“, — Kant teilte den Irrtum, „die absolute Wahrheit auf idealistischem Wege erfassen zu können“, — nach der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft „treibt sich das ‚Ding an sich‘ als spukhaftes Überall und Nirgends in der Erscheinungswelt herum“, — u. s. w. „So sucht auch die Kritik der Urteilskraft ihre Wurzeln in den Wolken des Himmels (?). Aber trotzdem hatte sie wie die Kritik der reinen und die Kritik der praktischen Vernunft eine sehr reelle Grundlage.

c) Die technische Urteilskraft.

Die organisierten Körper der Natur können nicht nach den blofsen Naturgesetzen des Mechanismus verstanden

---

Als Kant seine Ästhetik schrieb, hatten Lessing und Winckelmann ihre grofsen Tagewerke vollbracht, hatte Herder die Dichtkunst als eine gemeine Gabe der Menschheit verkündet, die Stimmen der Völker gesammelt, auf die alten volkstümlichen Formen hingewiesen, in Bürger einen echten Volksdichter erweckt, war das genialische Heer der Stürmer und Dränger vorübergebraust, stand Goethe auf der Höhe seines Schaffens, hatte Schiller in seinen Jugenddramen die revolutionäre Tatze gezeigt: an grofsen und unvergänglichen Denkmälern der Litteratur studierte Kant die Gesetze der ästhetischen Urteilskraft. Es war keine Ästhetik für immer, wie Kant meinte; sie war historisch bedingt, wie seine ganze Philosophie, und darauf wird noch zurückzukommen sein." (S. 288.) — Alles andere ist eher richtig als diese historischen Phantasieen des exakten Materialisten. Kant hat nachweislich von allen den genannten Künstlern kaum eine Ahnung gehabt. Es giebt kein litterarisches Zeugnis dafür, dafs Kant z. B. von Goethe Kenntnis gehabt hat. Lessing erwähnt er einmal nebensächlich. Man lese Kants Kritik der ästhetischen Urteilskraft auf die ästhetischen Beispiele hin durch, welche er anführt, und man wird finden, dafs Mehrings Behauptung absolut nicht stimmt. — Ferner meint er, Kants Ästhetik habe nur relativ-historischen Wert; und er versteigt sich schliefslich zu dem aller ethnologischen Erfahrung ins Gesicht schlagenden Satz: „So lange die menschliche Gesellschaft in Klassen gespalten ist (und ehe sie in Klassen gespalten war, gab es überhaupt keine Kunst), hat es immer nur ein Sonder-Menschliches und nie ein Allgemein-Menschliches gegeben." (S. 414.) — Als wenn das Sonder-Menschliche nicht auch ein Menschliches sei! Und Mehring scheint es thatsächlich unbekannt zu sein, dafs auch die niedersten Menschenstämme, die noch keine Klassen kennen, eine primitive Kunst besitzen. Die Klassenordnung tritt auf einer verhältnismäfsig späteren Stufe der sozialen Entwicklung mit der Sklaverei auf. Die Erkenntnis, dafs dieselbe auf die technisch-wirtschaftliche und geistige Entwicklung und damit auch auf die Kunst einen grofsen Einflufs ausüben mufste, hat mit Mehrings Dogmatik nichts zu thun. — Mehrings Leistungen sind zu dem „wunderbaren Zeug" der jüngeren Marxisten zu rechnen, über das sich Engels einmal lustig gemacht hat.

werden. Die Vorgänge der Zeugung, durch welche die Gattung erhalten wird, das individuelle Wachstum, die wechselseitige Abhängigkeit des einen Teils von den anderen Teilen, das gegenseitige Verhältnis von Mittel und Zweck zwischen dem Teil und dem Ganzen, — alles das sind Eigenschaften der organisierten Naturkörper, welche nicht kausal-mechanisch allein verstanden werden können. In diesen Verhältnissen zeigen sich die Gegenstände als Naturzwecke, als sich selbst organisierende Wesen. Die organischen Bildungskräfte der Natur sind uns unbekannt, wir können sie nur andeutungsweise nach einer Analogie mit der Kunst oder dem Leben verstehen. „Genau zu reden, hat also die Organisation der Natur nichts Analogisches mit irgend einer Kausalität, die wir kennen. Schönheit der Natur, weil sie den Gegenständen nur in Beziehung auf die Reflexion über die äufsere Anschauung derselben, mithin nur der Form der Oberfläche wegen beigelegt wird, kann mit Recht ein Analogon der Kunst genannt werden. Aber innere Naturvollkommenheit, dergleichen Dinge besitzen, die nur als Naturzwecke möglich sind und darum organisierte Wesen heifsen, ist nach keiner Analogie irgend eines uns bekannten physischen, d. i. Naturvermögens, ja, da wir selbst zur Natur im weitesten Verstande gehören, selbst nicht einmal durch eine genau angemessene Analogie mit menschlicher Kunst denkbar und erklärlich. — Der Begriff eines Dinges als Naturzweck an sich ist also kein konstitutiver Begriff des Verstandes oder der Vernunft, kann aber doch ein regulativer Begriff für die reflektierende Urteilskraft sein, nach einer entfernten Analogie mit unserer Kausalität nach Zwecken überhaupt die Nachforschung über Gegenstände dieser Art zu leiten und über ihren obersten Grund nachzudenken; das letztere zwar nicht zum Behuf der Kenntnis der Natur oder jenes Urgrundes derselben, als vielmehr eben desselben praktischen Ver-

nunftvermögens in uns, mit welchem wir die Ursache jener Zweckmäfsigkeit in Analogie betrachten.“ (S. 256.)

Unser eigenes Wollen und Thun mufs uns also zur Analogie dienen, um an demselben als Leitfaden die organisierten Gebilde der Natur zu erforschen. Zweckmäfsigkeit unserer Handlungen besteht darin, dafs die Vorstellung eines Gegenstandes zugleich Ursache eines Gegenstandes ist. Zweckmäfsige Beurteilung besteht darin, dafs die Vorstellung des Gegenstandes einen Grund für die Beurteilung der Teile des ganzen Gegenstandes enthält. Das Prinzip für die Beurteilung der inneren Zweckmäfsigkeit der organisierten Wesen lautet nun: „Ein organisiertes Produkt der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist. Nichts in ihm ist umsonst, zwecklos oder einem blinden Naturmechanismus unterworfen.“ (S. 257.)

Dieses Prinzip soll keineswegs die kausal-mechanische Forschung der Physik verdrängen, sondern nur einen Leitfaden angeben, „die Naturdinge in Beziehung auf einen Bestimmungsgrund, der schon gegeben ist, nach einer neuen gesetzlichen Ordnung zu betrachten und die Naturkunde nach einem anderen Prinzip, nämlich dem der Endursachen, doch unbeschadet dem des Mechanismus ihrer Kausalität, zu erweitern.“ (S. 261.)

Für Kant ist es unmöglich zu denken, dafs rohe Materie sich nach mechanischen Gesetzen ursprünglich selbst gebildet habe, dafs aus der Natur des mechanisch Leblosen Leben habe entspringen und dafs die Materie in die Form einer sich selbst erhaltenden Zweckmäfsigkeit sich selbst habe fügen können. Er nimmt vielmehr eine ursprüngliche Organisation an, aus welcher durch einen kausalen Mechanismus die Geschöpfe hervorgegangen sind. Das Prinzip der organischen Teleologie ist ein blofs regulativer Gesichtspunkt: „es soll dadurch nur eine Art der Kausalität der Natur, nach einer Analogie mit der unsrigen im technischen Gebrauche der Vernunft, bezeichnet

werden, um die Regel, danach gewissen Produkten der Natur nachgeforscht werden mufs, vor Augen zu haben." (S. 266.) Wie richtig diese methodischen Erörterungen Kants sind, wird schlagend durch die Darwinsche Entwicklungslehre bewiesen, wie nämlich erst die künstliche Zuchtwahl das Verständnis für die natürliche Zuchtwahl erschlossen hat. Die technische Zweckmäfsigkeit ist ein notwendiges Prinzip, dessen der menschliche Verstand sich nicht entschlagen kann, wenn er in die Mannigfaltigkeit der Natur Ordnung bringen will. „Hierauf gründet sich nun die Befugnis und wegen der Wichtigkeit, welche das Naturstudium nach dem Prinzip des Mechanismus für unseren theoretischen Vernunftgebrauch hat, auch der Beruf: alle Produkte und Ereignisse der Natur, selbst die zweckmäfsigsten, so weit mechanisch zu erklären, als es immer in unserem Vermögen (dessen Schranken wir innerhalb dieser Untersuchungsart nicht angeben können) steht; dabei aber niemals aus den Augen zu verlieren, dafs wir die, welche wir allein unter dem Begriffe vom Zwecke der Vernunft zur Untersuchung selbst auch nur aufstellen können, der wesentlichen Beschaffenheit unserer Vernunft gemäfs jener mechanischen Urteile ungeachtet doch zuletzt der Kausalität nach Zwecken unterordnen müssen." (S. 302.) Und hier gelangt nun Kant in dem berühmten § 80 zu der Idee einer organischen Entwicklung, welche der modernen Entwicklungslehre in den wesentlichsten Punkten vorgreift. Ich kann mich nicht enthalten, Kants Entwicklungstheorie vollständig mitzuteilen. Sie reiht sich würdig ein als Mittelglied zwischen Kants Lehre von der kosmischen und der menschen-geschichtlichen Entwicklung, so dafs Kuno Fischer mit Recht Kants Philosophie in Naturlehre, Freiheitslehre und Entwicklungslehre einteilen konnte.

Kant schreibt: „Damit also der Naturforscher nicht auf reinen Verlust arbeite, so mufs er in Beurteilung der

Dinge, deren Begriff als Naturzwecke unbezweifelt gegründet ist (organisierte Wesen), immer irgend eine ursprüngliche Organisation zu Grunde legen, welche jenen Mechanismus selbst benutzt, um andere organisierte Formen hervorzubringen oder die seinige zu neuen Gestalten (die doch aber immer aus jenem Zwecke und ihm gemäfs erfolgen) zu entwickeln. — Es ist rühmlich, vermittelst einer komparativen Anatomie die grofse Schöpfung organisierter Naturen durchzugehen, um zu sehen, ob sich daran nicht etwas einem System Ähnliches, und zwar dem Erzeugungsprinzip nach, vorfände, ohne dafs wir nötig haben, beim blofsen Beurteilungsprinzip (welches für die Einsicht ihrer Erzeugung keinen Aufschlufs giebt) stehen zu bleiben und mutlos allen Anspruch auf Natureinsicht in diesem Felde aufzugeben. Die Übereinkunft so vieler Tiergattungen in einem gewissen gemeinsamen Schema, das nicht allein in ihrem Knochenbau, sondern auch in der Anordnung der übrigen Teile zu Grunde zu liegen scheint, wo bewunderungswürdige Einfalt des Grundrisses durch Verkürzung einer und Verlängerung anderer, durch Einwicklung dieser und Auswicklung jener Teile eine so grofse Mannigfaltigkeit von Spezies hat hervorbringen können, läfst einen, obgleich schwachen Strahl von Hoffnung in das Gemüt fallen, dafs hier wohl etwas mit dem Prinzip des Mechanismus der Natur, ohne das es ohnedies keine Naturwissenschaft geben kann, auszurichten sein möchte. Diese Analogie der Formen, sofern sie bei aller Verschiedenheit einem gemeinschaftlichen Urbilde gemäfs erzeugt zu sein scheinen, verstärkt die Vermutung einer wirklichen Verwandtschaft derselben in der Erzeugung von einer gemeinschaftlichen Urmutter durch die stufenartige Annäherung einer Tiergattung zur anderen, von derjenigen an, in welcher das Prinzip der Zwecke am meisten bewährt zu sein scheint, nämlich dem Menschen, bis zum Polyp, von diesem sogar bis zu Moosen

und Flechten und endlich zu der niedrigsten uns merklichen Stufe der Natur, zur rohen Materie, aus welcher und ihren Kräften nach mechanischen Gesetzen (gleich denen, danach sie in Krystallerzeugungen wirkt) die ganze Technik der Natur, die uns in organisierten Wesen so unbegreiflich ist, dafs wir uns dazu ein anderes Prinzip zu denken genötigt glauben, abzustammen scheint. — Hier steht es nun dem Archäologen der Natur frei, aus den übrig gebliebenen Spuren ihrer ältesten Revolutionen nach allem ihm bekannten oder gemutmafsten Mechanismus derselben jene grofse Familie von Geschöpfen (denn so müfste man sie sich vorstellen, wenn die genannte durchgängige Verwandtschaft einen Grund haben soll) entspringen zu lassen. Er kann den Mutterschofs der Erde, die eben aus ihrem chaotischen Zustande herausging (gleichsam als ein grofses Tier), anfänglich Geschöpfe von minder zweckmäfsiger Form, diese wiederum andere, welche angemessen ihrem Zeugungsplatze und ihrem Verhältnisse untereinander sich ausbildeten, gebären lassen, bis diese Gebärmutter selbst erstarrt, sich verknöchert, ihre Geburten auf bestimmte, fernerhin nicht ausartende Spezies eingeschränkt hätte, und die Mannigfaltigkeit so bliebe, wie sie am Ende der Operation jener fruchtbaren Bildungskraft ausgefallen war. — Allein er mufs gleichwohl zu dem Ende dieser allgemeinen Mutter eine auf alle diese Geschöpfe zweckmäfsig gestellte Organisation beilegen, widrigenfalls die Zweckform der Produkte des Tier- und Pflanzenreichs ihrer Möglichkeit nach gar nicht zu denken ist. Alsdann aber hat er den Erklärungsgrund nur weiter aufgeschoben und kann sich nicht anmafsen, die Erzeugung jener zwei Reiche von der Bedingung der Endursachen unabhängig gemacht zu haben. — Selbst was die Veränderung betrifft, der gewisse Individuen der organisierten Gattungen zufälligerweise unterworfen werden, wenn man findet, dafs ihr so abgeänderter Charakter erblich und

in die Zeugungskraft aufgenommen wird, so kann sie nicht füglich anders als gelegentliche Entwicklung einer in der Spezies ursprünglich vorhandenen zweckmäfsigen Anlage zur Selbsterhaltung der Art beurteilt werden; weil das Zeugen seinesgleichen, bei der durchgängigen inneren Zweckmäfsigkeit eines organisierten Wesens, mit der Bedingung, nichts in die Zeugungskraft aufzunehmen, was nicht auch in einem solchen System von Zwecken zu einer der unentwickelten ursprünglichen Anlagen gehört, so nahe verbunden ist. Denn wenn man von diesem Prinzip abgeht, so kann man mit Sicherheit nicht wissen, ob nicht mehrere Stücke der jetzt an einer Spezies anzutreffenden Form ebenso zufälligen zwecklosen Ursprungs sein mögen, und das Prinzip der Teleologie: in einem organisierten Wesen nichts von dem, was sich in der Fortpflanzung desselben erhält, als unzweckmäfsig zu beurteilen, müfste dadurch in der Anwendung sehr unzuverlässig werden und lediglich für den Urstamm (den wir aber nicht mehr kennen) gültig sein."

Die natürliche Entwicklungslehre Lamarcks und Darwins hat Kants spekulative Hypothese durch empirische Induktionen bestätigt. Es zeugt aber von einer logischen Verrohung unseres Zeitalters, wenn man in naturwissenschaftlichen Büchern zuweilen liest, dafs Darwin alle Teleologie aus der Entwicklungslehre ausgeschlossen habe. Im Gegenteil, die Prinzipien der Entwicklung, Differenzierung, Anpassung und Vervollkommnung sind teleologische Begriffe. Das Prinzip der Auslese ist durchaus teleologisch; indem es das Zweckmäfsige als Resultat aus dem Unzweckmäfsigen hervorgehen läfst, mufs jedoch beim Blick auf das Ganze der Entwicklung, wie Kant lehrt, die Teleologie der Mechanik übergeordnet werden.

Die „Kritik der Urteilskraft" lehrt also einerseits eine ästhetische, andererseits eine genetische Naturauffassung. Die Idee der Entwicklung überbrückt objektiv

Natur und Freiheit, indem sie die Zwischenstufen der Vervollkommnung zwischen beiden aufweist und damit zu einer systematischen und monistischen Weltansicht hinleitet. Subjektiv wird diese Ordnung und Vollkommenheit als Schönheit gefühlt. In der Kunst kommt der Mensch zu seinem vollkommensten Bewufstsein. Im Genie schreibt die Natur der Kunst die Regel vor. Die Kunst schafft eine andere Natur aus dem Stoffe, den ihr die wirkliche giebt, und verarbeitet ihn zu etwas ganz anderem, was die Natur selbst übertrifft.

Was die theoretische Spekulation nicht leisten konnte, das vollbringt die ästhetische Darstellung. Die ästhetische Idee dient der Vernunftidee statt logischer Darstellung; sie drückt das Unnennbare aus und macht es allgemein mitteilbar. An Stelle der wissenschaftlichen und moralischen Ideen treten Symbole. Die Schönheit wird zum Symbol der Wahrheit und Sittlichkeit. Das ästhetische Schaffen und ästhetische Bewufstsein erzeugt die höchste und letzte Idee, aus welcher der Mensch die ganze Wirklichkeit allein verstehen kann.

Kants kritische Philosophie ist die Begründung einer ästhetischen Weltanschauung, eine philosophisch-historische Wahrheit, welche leider nur wenig bekannt ist.

Zweites Kapitel.

Fichtes System der Wissenschaftslehre.

1. Der Übergang von der Kritik zur Dialektik.

Kant nannte sich einen kritischen Idealisten und empirischen Realisten. Er nahm den Standpunkt ein, dafs den Vorstellungen äufserer Dinge Gegenstände äufserer Dinge entsprechen.[1]) Für ihn gab es keine eigentlichen wissenschaftlichen Erkenntnisse a priori, denn jene Grundbegriffe und Grundsätze des Verstandes sind blofse allgemeine Gedankenformen, notwendige Bedingungen der Erkenntnis überhaupt. Diese Dinge sind uns nur in ihrer Beziehung zu unserem sinnlich affizierten Verstande bekannt. In dieser Beziehung sind sie aber durchaus real. Als Dinge an sich sind sie für die Naturwissenschaft un-

[1]) „Namen, welche einen Sektenanhang bezeichnen, haben zu aller Zeit viel Rechtsverdrehung bei sich geführt; ungefähr so, als wenn jemand sagte: N ist ein Idealist. Denn ob er gleich durchaus nicht allein einräumt, sondern darauf dringt, dafs unseren Vorstellungen äufserer Dinge wirkliche Gegenstände äufserer Dinge korrespondieren, so will er doch, dafs die Form der Anschauung derselben nicht ihnen, sondern nur dem menschlichen Gemüte anhängen.“ (Kritik der praktischen Vernunft, herausg. von Kehrbach, S. 13.)

erforschbar. In der physikalischen Erfahrung bieten sie nur eine Seite ihrer Existenz dar.

Für die wissenschaftliche Erkenntnis ist der Mensch als Objekt der Erkenntnis selbst eine Erscheinung, als Subjekt des moralischen Wollens ist er dagegen Selbstzweck und Ding an sich, d. h. ohne Beziehung zum sinnlich bedingten Verstande. Kant hat aber immer darauf hingewiesen einerseits, dafs theoretische und praktische Vernunft im Grunde nur eine und dieselbe Vernunft seien, und dafs sie sich nur in ihrer Anwendung auf Gegenstände in beide Arten voneinander scheiden. Er hat ferner angedeutet, dafs Verstand und Sinnlichkeit vielleicht aus einer Wurzel entspringen, und darauf hingewiesen, dafs das unerkennbare Ding an sich ein mit unserer Freiheit vielleicht übereinstimmendes Wesen sei, derart, dafs die Freiheit in Ansehung höherer und entfernter wirkender Ursachen vielleicht wiederum Natur sein möge. Die vollständig durchgeführte Entwicklungslehre Kants, zu deren systematischem Ausbau er nicht gekommen ist, tendiert in derselben Richtung monistischer Gedankenbildung.

Kant hatte die theoretische und praktische Vernunft von der reflektierenden unterschieden. Indem er aber die praktische der theoretischen und beiden die reflektierende Vernunft mit ihren synthetisch-regulativen Ideen überordnete, hatte er ein einheitliches System der Vernunft angebahnt. Er hatte aber nicht im einzelnen nachgewiesen, warum und wie sich diese eine Vernunft in die verschiedenen Urteilsarten differenziert. Er hatte dieselben nicht systematisch deduziert, sondern nur für das einzelne Gebiet deduziert, nachdem er sie als induktive Thatsachen durch Analyse des Bewufstseins nachgewiesen.

Aufserdem nahm Kant zwölf ursprüngliche Stammbegriffe der Vernunft an. Zwar brachte er sie unter die

vier Rubriken der Quantität, Qualität, Relation und Modalität, und es zeigte sich, dafs die dritte Kategorie jeweilig aus der Verbindung der zweiten mit der ersten entsteht. So ist die Allheit nichts anderes als die Vielheit als Einheit betrachtet, die Einschränkung nichts anderes als die Realität mit Negation verbunden, die Gemeinschaft ist die Kausalität einer Substanz in wechselseitiger Bestimmung mit einer anderen und endlich die Notwendigkeit die Existenz, die durch die Möglichkeit selbst gegeben ist. Diese dritten Kategorieen sind darum aber keineswegs abgeleitete Begriffe, sondern echte Stammbegriffe, die „einen besonderen Aktus des Verstandes erfordern“, der nicht mit dem einerlei ist, der beim ersten und zweiten ausgeübt wird.

Freilich ist die transzendentale ursprüngliche Apperzeption „Ich denke“ die gemeinsame Grundbedingung aller besonderen Denkakte des Verstandes. Aber es entsteht die Frage: wie kommt das „Ich denke“ dazu, gerade in diesen zwölf besonderen Urteilsarten, wozu noch der ihnen übergeordnete Zweckbegriff kommt, notwendig zu denken? Wo liegt der letzte Grund dieser Differenzierung der Vernunft in jene besonderen Funktionen des vernünftigen Urteilens, und sind jene konstitutiven und regulativen Begriffe wirkliche Urbegriffe des Verstandes a priori? Oder ist nur die Vernunft als allgemeine Denkfunktion a priori? Wo liegen die besonderen Gründe für die begriffliche Entwicklung der Vernunft? In der Vernunft oder aufser der Vernunft in den Gegenständen?

Mit diesen Fragen sind wir am letzten Problem der Erkenntnistheorie angelangt, an der Frage nach der idealistischen oder realistischen Auffassung der Natur. Dafs Kant in dieser Frage den realistischen Weg einschlägt, werden wir später nachweisen. Die Nachfolger Kants, Fichte, Schelling und Hegel, suchten die Frage nach der idealistischen Richtung zu beantworten, indem

sie versuchten, nicht nur die theoretische, praktische und reflektierende Funktion überhaupt, sondern auch die Stammbegriffe und alle abgeleiteten Begriffe aus dem Wesen der Vernunft, aus dem „Ich denke“ herzuleiten.

Die spekulativen Philosophen führten die Entwicklungslehre Kants konsequent durch, und zwar in Form einer ideogenetischen Synthese, d. h. in einer rein logisch-abstrakten Entwicklung von Ideen und ideellen Beziehungen, in welcher die Einheit und der Zusammenhang der Gesamtwirklichkeit zum Ausdruck der Wahrheit gelangen sollte. Diese ideelle Entwicklungslehre ist die Dialektik, welche von Fichte bis Marx eine so wichtige Rolle in der philosophischen Geistesgeschichte gespielt hat, freilich dort in Form einer idealistischen, hier in Form einer materialistischen Dialektik.

Das Wesen der Dialektik und ihre historische Entwicklung von der idealistischen bis zur materialistischen Auffassung Feuerbachs und Marx' darzustellen, ist die Aufgabe folgender Untersuchungen.

2. Der Begriff der Wissenschaftslehre.

Fichte nahm das Problem auf, das Kant angedeutet hatte: nämlich das gesamte Bewufstsein aus einem einzigen Prinzip zu erklären und zu entwickeln. Das ist die Aufgabe seiner Wissenschaftslehre, welche die „Wissenschaft von einer Wissenschaft überhaupt“ sein will.

Fichte macht Ernst mit Kants Überordnung der praktischen über die theoretische Vernunft, mit dem Vorrang der Freiheit über die Natur. Wenn Kant lehrt, dafs „es doch immer eine und dieselbe Vernunft ist, die, es sei in theoretischer oder praktischer Absicht, nach Prinzipien a priori urteilt“, so kommt es darauf an, die erkennende und handelnde Seite der Vernunft als ein und dieselbe Funktion nachzuweisen, das vernünftige Selbstbewufstsein in seine all-

gemeinen Akte zu zergliedern, welche sowohl dem theoretischen als praktischen Verhalten zu Grunde liegen und beide als ein und dieselbe Thätigkeit erkennen lassen.

„Der Begriff des Handelns, der nur durch diese intellektuelle Anschauung des selbstthätigen Ich möglich wird, ist der einzige, der beide Welten, die für uns da sind, vereinigt, die sinnliche und die intelligible.“[1]) Der Ausgangspunkt aller Deduktion ist das Ich, aus dem alle speziellen Akte des Bewufstseins systematisch abzuleiten sind. Dieses Ich ist das vernünftige, handelnde Ich, ein absolutes Subjekt, die Identität von Subjekt und Objekt. Es führt indes zu den trostlosesten Irrtümern, in diesem Fichteschen Ich etwa das zufällige empirische Ich des einzelnen Menschen zu sehen. Das einzelne Ich ist eine Bestimmung und ein Accidenz des universellen und ewigen Ich, dessen Handlungen alle einzelnen endlichen Vorstellungen und Dinge begründen. Es bedeutet die ewige, zeit- und raumlose, unbedingte sich selbst gleiche Vernunft, die ewige Vernunft, welche im einzelnen Individuum durch das einzelne Ich denkt. Diese Vernunft ist ein Thätiges, und die universellen Gesetze des reinen Thuns, d. h. des von allen endlichen Bestimmungen losgelösten Thuns, festzustellen, ist der Ausgangspunkt der Wissenschaftslehre, aus dem alle endlichen und einzelnen Bestimmungen zu deduzieren sind.

Man mufs sich über dieses Problem in seiner ganzen abstrakten Form klar werden. Fichte will die Grundgesetze des Seins in ihrer reinen, d. h. unendlichen und notwendigen Form nachweisen. Da das Sein nur im Bewufstsein gegeben ist, und es ohne Bewufstsein kein Sein geben kann, da das Bewufstsein in seiner universellen Form die ewige sich selbst gleiche Form alles Seins ist, und da die obersten unbeweisbaren Gesetze der Vernunft das

---

[1]) Fichtes S. W. Bd. I. S. 467.

ursprüngliche Schema alles Thuns in der unendlichen Wirklichkeit sind, — so müssen aus diesen Urthätigkeiten, die alles einzelne Geschehen bedingen, auch die speziellen Gedankenformen entwickelt werden können, durch welche das empirische Bewufstsein die Dinge und Geschehnisse im einzelnen kennen lernt.

Die Wissenschaftslehre ist eine ideelle durch rein logische Akte bewirkte Entwicklung des Bewufstseins. Der Wissenschaftslehrer, d. h. der Philosoph, ist das geistige Werkzeug und Gefäfs, durch welches und in welchem die ewige Vernunft sich offenbart. In diesem Sinne sagt Fichte: „Wir sind nicht Gesetzgeber des menschlichen Geistes, sondern seine Historiographen; freilich nicht Zeitungsschreiber, sondern pragmatische Geschichtsschreiber.“ [1])

Die Wissenschaftslehre ist Wirklichkeitslehre — selbstverständlich, denn ohne diese wäre sie nicht Wissenschaft. Alles Sein ist Bewufstsein, das bedeutet nicht, als ob alles Sein nur existierte, sofern es von Menschen erfahrungsmäfsig gewufst wird, sondern insofern die universellen Gesetze des Denkens und Seins identisch sind. Anders wäre es nicht möglich, dafs das Sein, das vor der empirischen Erfahrung gegeben ist, aber uns nur durch empirische Erfahrung gegeben werden kann, überhaupt Gegenstand der Erfahrung werden und gedacht werden könnte. Das Sein ist kein Chaos, das der theoretische Verstand ordnet, sondern die Wissenschaft wiederholt ideell die Gesetze des an sich gesetzmäfsigen Seins. Alles Sein ist Bewufstsein oder — Ich, das kann nur heifsen: Alle Wirklichkeit ist einheitlich und gesetzmäfsig. So verfährt Fichte, indem das All-Sein als eine begriffliche Entwicklung dargestellt wird. Was für ein endliches Wesen Rezeptivität (Empfindung)

[1]) S. W. I. Bd. S. 77.

ist, ist für ein unendliches Ich Spontaneität, d. h. ein Vernunftakt. Das Objekt, der „Anstofs von aufsen“, ist Selbstbestimmung desselben Seins nach zwei verschiedenen Richtungen, so dafs der Anstofs von aufsen zu einem immanenten Akt wird. Für einen solchen Ich-Standpunkt giebt es selbstverständlicherweise kein „Ding an sich“. Alles ist eben Ding an sich.

3. Die obersten Grundbegriffe der Wissenschaftslehre.

Zur Auffindung und Darstellung der obersten Grundsätze aller Wissenschaftslehre gelangt Fichte auf folgendem Wege, wobei ich im wesentlichen der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ folge, die zuerst im Jahre 1794 erschienen ist.

Wir haben den absolut ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens aufzusuchen. Beweisen oder bestimmen läfst er sich nicht, wenn er absolut erster Grundsatz sein soll. Er soll eine Thathandlung ausdrücken, welche unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewufstseins nicht vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewufstsein zu Grunde liegt und es allein möglich macht. Die Aufforderung zu suchen, macht eine Reflexion über dasjenige notwendig, was man etwa zunächst dafür halten könnte, und eine Abstraktion von allem, was nicht wirklich dazu gehört. Irgend eine Thatsache des empirischen Bewufstseins wird aufgestellt, und es wird eine empirische Bestimmung nach der anderen von ihr abgesondert, so lange, bis dasjenige, was sich schlechthin selbst nicht wegdenken und wovon sich weiter nichts absondern läfst, rein zurückbleibt.

Der oberste Satz ist: A ist A (wobei unter A irgend ein beliebiger Gegenstand verstanden werden kann), den jedermann zugiebt, ohne sich im geringsten darüber zu bedenken: man erkennt ihn für völlig gewifs und ausgemacht. Der Satz ist schlechthin gewifs, ohne allen weiteren Grund.

Er bedeutet nicht, irgend ein Ding als ein Seiendes zu setzen, denn es ist nicht die Frage nach dem Gehalt, sondern nach der Form des Satzes, der einen notwendigen Zusammenhang zwischen beiden ausdrückt. Diese Beziehung zwischen beiden ist im Ich und durch das Ich gesetzt, denn das Ich ist es, welches im obigen Satze urteilt. A ist im Ich gesetzt — es ist. Jedes Urteilen und Setzen im Ich ist sich stets gleich, stets ein und dasselbe, und die schlechthin gesetzte Beziehung zwischen A und A läfst sich darum auch so ausdrücken: Ich = Ich oder Ich bin Ich. Dieser Satz gilt schlechthin, sowohl seiner Form, als seinem Gehalt nach. „In ihm ist das Ich, nicht unter Bedingung, sondern schlechthin, mit dem Prädikate der Gleichheit mit sich selbst gesetzt; es ist also gesetzt; und der Satz läfst sich so ausdrücken: Ich bin.“ Es ist demnach Erklärungsgrund aller Thatsachen des empirischen Bewufstseins, dafs er allem Setzen im Ich selbst gesetzt sei.

Durch den Satz A = A wird geurteilt. Urteilen ist aber eine Handlung und Thätigkeit des Bewufstseins. Dieser Handlung liegt das: Ich bin zu Grunde, und da es alle empirischen Handlungen bedingt, ist es reine Handlung, eine Selbstsetzung des Ich. „Es ist zugleich das Handelnde und das Produkt der Handlung; das Thätige und das, was durch die Thätigkeit hervorgebracht wird; Handlung und That sind eins und eben dasselbe; und daher ist das: Ich bin Ausdruck einer Thathandlung, aber auch der einzig-möglichen, wie sich aus der ganzen Wissenschaftslehre ergeben mufs.“ Der oberste Grundsatz, der an der Spitze der Wissenschaftslehre steht, ist demnach: Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein.

Während der erste Satz nach Form und Gehalt bedingt war, ist der zweite Grundsatz seiner Form nach unbedingt, seinem Gehalt nach bedingt.

Den Satz: — A nicht = A wird jedermann für völlig

gewifs und ausgemacht anerkennen. Es wird ein Gegenteil von A gesetzt. Dieses Entgegensetzen kann aus dem Setzen nicht abgeleitet werden, sondern ist eine Handlung des Ich, die unter gar keiner Bedingung steht und durch keinen höheren Grund begründet werden kann.

Das Gegensetzen ist nur möglich bei der Identität des Bewufstseins, welches setzt und entgegensetzt. Das Setzen und Entgegengesetzte sind zwei ursprüngliche Funktionen des Ich. Während das Entgegengesetzte der Form nach unbedingt ist, ist das Setzen von — A als Gegenteil von A der Materie nach bedingt. Es ist ein Handeln in Beziehung auf ein anderes Handeln. Da aber Setzen und Entgegensetzen ihren Ursprung im Ich haben, und das Ich schlechthin ist, so kann nur dem Ich schlechthin entgegengesetzt werden. Das dem Ich Entgegengesetzte ist: Nicht-Ich. Demnach ist der zweite Grundsatz alles Wissens: Dem Ich wird ein Nicht-Ich schlechthin entgegengesetzt.

Der dritte Grundsatz ist seiner Form nach bedingt, dem Gehalte nach unbedingt, er ist bestimmt durch die beiden anderen Grundsätze, von denen er abgeleitet werden kann.

„Insofern das Nicht-Ich gesetzt ist, ist das Ich nicht gesetzt; denn durch das Nicht-Ich wird das Ich völlig aufgehoben. Nun ist das Nicht-Ich im Ich gesetzt: denn es ist entgegengesetzt; aber alles Entgegensetzen setzt die Identität des Ich, in welchem gesetzt und entgegengesetzt wird, voraus. Mithin ist das Ich im Ich nicht gesetzt, insofern das Nicht-Ich darin gesetzt ist."

Diese Widersprüche, welche zu gegenseitiger Auflösung des Ich und Nicht-Ich führen und von Fichte im einzelnen noch näher zergliedert werden, müssen aber aufgelöst und vermittelt werden, wenn die Identität des Bewufstseins, „das einzige absolute Fundament unseres Wissens", nicht aufgehoben werden soll. Es mufs nämlich eine neue Be-

ziehung gefunden werden, vermittelst deren alle jene Folgerungen richtig sein können, ohne dafs die Identität des Bewufstseins aufgehoben werde. Dies ist nur möglich, wenn Setzen und Entgegensetzen als ursprüngliche Handlungen des Ich sich gegenseitig einschränken. Einschränken ist ein besonderes Gesetz unseres Geistes, ein neuer Akt des Ich, der darin besteht, dafs ein Sein durch das Nicht-Sein nicht gänzlich, sondern zum Teil aufgehoben wird. Das Ich sowohl, als das Nicht-Ich wird teilbar gesetzt. Diese letzte ursprüngliche Thathandlung des Ich führt die Gegensätze zur Versöhnung.

Fafst man alle drei Grundsätze in eine Formel zusammen, so lautet sie: Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen. — „Über diese Erkenntnis hinaus," sagt Fichte, „geht keine Philosophie; aber bis zu ihr zurück gehen soll jede gründliche Philosophie; und so, wie sie es thut, wird sie Wissenschaftslehre. Alles, was von nun an im System des menschlichen Geistes vorkommen soll, mufs sich aus dem Aufgestellten ableiten lassen."

Während auf der obersten Grundhandlung des Ich der logische Satz der Identität, auf der zweiten der logische Satz des Widerspruchs beruht, wird aus der dritten ursprünglichen Thätigkeit des Ich der Satz des zureichenden Grundes abgeleitet. Die Teilbarkeit und Einschränkung, die es möglich macht, ist das gemeinsame Merkmal oder der Grund, Entgegengesetztes gleichzusetzen und Gleichgesetztes entgegenzusetzen. Der dritte Satz vermittelt die Synthese zwischen dem entgegengesetzten Ich und Nicht-Ich. Alle übrigen Synthesen des Denkens haben in dieser Ur-Synthese ihren Ursprung.

Alle drei reinen, d. h. ursprünglichen Thathandlungen des Ich, nämlich: Selbstsetzung des Ich, Entgegensetzung des Nicht-Ich, Zusammensetzung beider im Ich, oder in

der philosophischen Ausdrucksweise: Thesis, Antithesis und Synthesis, sind die fundamentalen formalen Verstandesaktionen in aller Wissenschaft als einem System. Sie liegen jedem besonderen Wissen und Thun zu Grunde: der theoretischen und praktischen Wissenschaftslehre.

4. Die Deduktion der Kategorien und Anschauungsformen.

Jene drei ursprünglichen Akte des Ich sind die Bedingungen für alle synthetischen Urteile, welche durch die Kategorien gedacht werden. Aus ihnen deduziert Fichte die von Kant isoliert dargestellten zwölf Grund- und Stammbegriffe des Verstandes durch eine abstrakt-logische Entwicklung des Ich in die verschiedenen Urteilsformen.

Aus dem ersten Grundsatz ergiebt sich der Begriff der Realität. „Alles, worauf der Satz A = A anwendbar ist, hat, inwiefern derselbe darauf anwendbar ist, Realität. Dasjenige, was durch das bloſse Setzen irgend eines Dinges (eines im Ich gesetzten) gesetzt ist, ist in ihm Realität, ist sein Wesen.“

Der zweite Grundsatz des Widerspruchs ergiebt die Kategorie der Negation, indem vom Entgegengesetztsein auf das Nicht-Sein gefolgert wird.

Der dritte Grundsatz erzeugt den Verstandesbegriff der Limitation (Einschränkung oder Bestimmung). Indem aber die Einschränkung darin besteht, daſs die Realität nicht gänzlich, sondern nur zum Teil aufgehoben wird, entsteht die Kategorie der Teilbarkeit oder Quantität.

Das Ich sowohl, als das Nicht-Ich sind, beide durch das Ich und im Ich, gesetzt als durcheinander gegenseitig beschränkbar, d. i. so, daſs die Realität des einen die Realität des andern aufhebt, und umgekehrt. In diesem Satz liegen folgende zwei: 1. das Ich setzt das Nicht-Ich als beschränkt durch das Ich. 2. das Ich setzt sich selbst als beschränkt durch das Nicht-Ich. Dies ist nur denkbar, wenn sich das

Ich zum Teil bestimmt und zum Teil bestimmt wird. Da beides aber als eines und eben dasselbe gedacht werden soll, kann es nur als eine Wechselbestimmung gedacht werden. Das ist Kants Kategorie der Relation, in ihrer bestimmteren Form der Wechselwirkung.

Das Sichselbstsetzen des Ich ist Thätigkeit. Durch das Entgegensetzen wird Thätigkeit in ihm aufgehoben. „Mithin ist in ihm das Gegenteil der Thätigkeit gesetzt, das Gegenteil der Thätigkeit aber heifst Leiden.“ Das Nicht-Ich hat nur Realität, insofern das Nicht-Ich leidet. Dasjenige, welchem Thätigkeit zugeschrieben wird, insofern Nicht-Leiden, heifst Ursache; dasjenige, dem Leiden zugeschrieben wird, und insofern Nicht-Thätigkeit, heifst das Bewirkte. Beides, in Verbindung gedacht, heifst Wirkung.

Indem dem Ich zugleich Thätigkeit und Leiden zugeschrieben werden mufs, liegt darin ein Widerspruch, der nur dadurch aufgelöst werden kann, dafs das Leiden als eine quantitative Thätigkeit gedacht wird. Insofern das Ich betrachtet wird als den ganzen schlechthin bestimmenden Umkreis aller Realitäten umfassend, ist es Substanz. Inwiefern es in eine nicht schlechthin bestimmte Sphäre dieses Umkreises gesetzt wird, insofern ist es accidentell; oder es ist in ihm ein Accidenz. Die Totalität der Thätigkeit ist also Substanz, ein Quantum Thätigkeit ist Accidenz.

Ebenso wie die Kategorien werden die Anschauungsformen Raum und Zeit und schliefslich auch Empfindung und Trieb als Thathandlungen des Ich deduziert, als ideelle Stufen in der Wechselbeziehung zwischen Ich und Nicht-Ich.

Fichtes „Wissenschaftslehre“ besteht also in einer ideellen Entwicklung des gesamten Bewufstseins in allen seinen einzelnen und verschiedenen Thätigkeitsformen. Kants „Kritik der reinen Vernunft“ wird in eine Selbst-

entfaltung der transzendentalen Apperzeption des: Ich denke umgewandelt. Diese Entwicklung ist ideell, weil nur ideelle Vorstellungsformen deduziert werden und diese Deduktion vermittelst eines rein logischen Aktes der Thesis, Antithesis und Synthesis fortschreitet.

Fichte bestand darauf, dafs sein System kein anderes sei als das Kantische. Das heifst: „es enthält dieselbe Ansicht der Sache, ist aber in seinem Verfahren ganz unabhängig von der Kantischen Darstellung.“ Fichte geht von Kant aus, geht aber auch zugleich über Kant hinaus. „Kant geht in der Kritik der reinen Vernunft von dem Reflexionsstandpunkte aus, auf welchem Zeit, Raum und ein Mannigfaltiges der Anschauung gegeben, in dem Ich und für das Ich schon vorhanden sind. Wir haben dieselben jetzt a priori deduziert, und nun sind sie im Ich vorhanden. Das Eigentümliche der Wissenschaftslehre in Rücksicht der Theorie ist daher aufgestellt, und wir setzten unseren Leser vorjetzt gerade an demjenigen Punkte nieder, wo Kant ihn aufnimmt.“ [1])

5. Fichtes moralische Weltanschauung.

Das Wesen der Fichteschen Philosophie ist ausgesprochener Idealismus. Geist und Natur werden als Ich und Nicht-Ich in eine grofse Einheit gefafst, in welcher Idealgrund und Realgrund zusammenfallen und es keinen Unterschied zwischen a priori und a posteriori giebt. Das „Ding an sich“, von dem für die vorstellende Intelligenz ein „Anstofs“ ausgeht, wird als eine Bestimmung des Ich selbst deduziert. Das Nicht-Ich ist eine Selbstbegrenzung des Ich. Die Selbstentwicklung des Ich im Wechselprozefs von Ich und Nicht-Ich ist entweder theoretisch, und hier ist das Ich durch das Nicht-Ich bestimmt

---

[1]) S. W. Bd. I. S. 411.

oder praktisch, und hier ist das Nicht-Ich durch das Ich bestimmt. Dieser Widerspruch löst sich so auf: „Aber die Abhängigkeit des Ich als Intelligenz soll aufgehoben werden; und dies ist nur unter der Bedingung denkbar, dafs das Ich jenes bis jetzt unbekannte Nicht-Ich, dem der Anstofs beizumessen ist, durch welchen das Ich zur Intelligenz wird, durch sich selbst bestimme. Auf diese Art würde das vorzustellende Nicht-Ich unmittelbar, das vorstellende Ich aber mittelbar, vermittelst jener Bestimmung, durch das absolute Ich bestimmt; das Ich würde lediglich von sich selbst bestimmt; es wäre das, als was es sich setzt, und schlechthin nichts weiter, und der Widerspruch wäre befriedigend gehoben." Fichte drückt dieses Verhältnis auch folgendermafsen aus: „Alles ist seiner Idealität nach abhängig vom Ich, in Ansehung der Realität aber ist das Ich selbst abhängig; aber es ist nichts real für das Ich, ohne auch ideal zu sein; mithin ist ihm Ideal-Realgrund eins und eben dasselbe, und jene Wechselwirkung zwischen dem Ich und Nicht-Ich ist zugleich eine Wechselwirkung des Ich mit sich selbst. Dasselbe kann sich setzen als beschränkt durch das Nicht-Ich, indem es nicht darauf reflektiert, dafs es jenes beschränkende Nicht-Ich doch selbst setze; es kann sich setzen als selbstbeschränkend das Nicht-Ich, indem es darauf reflektiert." Mithin ist der letzte Grund alles Bewufstseins eine Wechselwirkung des Ich mit sich selbst vermittelst eines von verschiedenen Seiten zu betrachtenden Nicht-Ich. „Dies ist der Zirkel, aus dem der endliche Geist nicht herausgehen kann, noch, ohne die Vernunft zu verleugnen und seine Vernichtung zu verlangen, es wollen kann."

Alles positive und einzelne Wissen ist nach Fichte selbstverständlich für ein endliches Wesen, wie der Mensch ist, durch den Anstofs des Nicht-Ich bedingt und von aufsen gegeben, also von einem Gegenstande,

welcher der Vorstellung des Gegenstandes entspricht. Als Intelligenz ist das Ich durch das Nicht-Ich bestimmt. Insofern ist Fichte ein empirischer Realist wie Kant. Darum nennt Fichte den Erkenntnisbegriff ein Nachbild von etwas aufser uns, den praktischen Zweckbegriff ein Vorbild von etwas aufser uns. Und es wäre eine traurige Ignoranz und Verkennung des Fichteschen Standpunktes, anzunehmen, Fichte sei ein so bodenlos verschrobener Idealist gewesen, dafs er alle reale Erkenntnis aus dem Ich deduzieren wollte. Es giebt Flachköpfe, die dergleichen zuweilen behaupten. Doch ihnen ist noch nie eine Ahnung von dem in der Seele aufgestiegen, um was es sich in der Erkenntnistheorie eigentlich handelt.

Kant hat bekanntlich Fichtes Wissenschaftslehre abgelehnt; und doch mufs man Fichte Recht geben, wenn er sagt, dafs sein System dieselbe Ansicht von der Sache enthalte wie das Kantische. Kant suchte durch eine induktive Analyse aus der vorliegenden fertigen Wissenschaft die Stufen der Bewufstseinsakte von den Empfindungen, Anschauungen, Kategorien bis zu den regulativen Ideen nachzuweisen. Der letzte Grund aller Bewufstseinsakte ist der zentrale Akt der transzendenten Apperzeption: Ich denke. Aber die einzelnen Akte waren nebeneinander und übereinander geordnet, ohne speziellen Zusammenhang, sondern nur verbunden durch den gemeinsamen Grundakt: Ich denke. Fichte suchte nun aus dieser Grundfunktion selbst die einzelnen Stufen der Bewufstseinsakte im speziellen und systematischen Zusammenhang abzuleiten. Wir haben gesehen, dafs in Kants eigenen Ausführungen diese Tendenz sich schon bemerkbar macht. Und man mufs in der That zugestehen, dafs die „Wissenschaftslehre" insofern einen Fortschritt über die „Kritik der reinen Vernunft" hinaus bedeutet.

Indem Fichte die Überordnung der praktischen über die theoretische Vernunft konsequent durchführte und im

theoretischen Verhalten des Bewufstseins auch ein Thun und Handeln anerkannte, legte er das Fundament zu einer moralischen Weltanschauung, welche in ihrer Erhabenheit einzig dasteht. Fichtes Moralbegründung ist im wesentlichen dieselbe wie bei Kant, nur dafs sie nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre umgeformt ist. In ihr ist die moralische Selbständigkeit, die Freiheit und Würde des Menschen zu einer strengen und ausdrucksvollen Darstellung gelangt. Hier offenbart sich Fichte als einer der radikalsten Denker in sozialen und politischen Dingen, so dafs man ihn in gewisser Hinsicht als ersten deutschen Sozialisten bezeichnen kann.

Fichtes Philosophie ist Atheismus — umgekehrter Spinozismus, wie man gesagt hat. Sie versetzte Kants moraltheologischer Metaphysik den letzten Stofs. Das System, sagt er, in welchem von einem übermächtigen Wesen Glückseligkeit erwartet wird, ist das System der Abgötterei und des Götzendienstes, welches so alt ist wie das menschliche Verderben und mit dem Fortgange der Zeit blofs seine äufsere Gestalt verändert hat. „Was sie Gott nennen, ist mir ein Götze.“[1])

[1]) S. W. Bd. V. S. 220.

Drittes Kapitel.

Schellings Natur- und Identitätsphilosophie.

Die ungelösten Probleme des Kritizismus und die Lösungsversuche der Fichteschen Wissenschaftslehre wirken in Schellings Naturphilosophie weiter. In seinen ersten Schriften tritt Schelling als Ausleger und Nachahmer Fichtes auf, doch mit der eigenartigen Tendenz, das Schwergewicht der Spekulation vom Ich auf das Nicht-Ich zu verlegen, und den Inhalt des Nicht-Ich als Natur und Geschichte reichlicher zu entfalten. Von den drei obersten Grundsätzen der Wissenschaftslehre bemerkt er, dafs durch sie alle mögliche Form und aller mögliche Inhalt der Wissenschaft erschöpft sei, und dafs diese Grundsätze die Urform aller Wissenschaft, die Form der Unbedingtheit, der Bedingtheit und der durch Unbedingtheit bestimmten Bedingtheit enthalten. Seine Auffassung der Identitätsphilosophie tritt auch hier schon zu Tage, indem er darauf hinweist, dafs der letzte Grund aller Realität ein Etwas sei, das nur durch sich selbst, d. h. durch sein Sein, denkbar sei, das nur insofern gedacht wird, als es ist, kurz, bei dem das Prinzip des Seins und des Denkens zusammenfalle.

Ausgehend von Kants Primat der praktischen vor der theoretischen Vernunft, sucht er das Verhältnis von Natur

und Freiheit folgendermaſsen zu bestimmen: „Ist der menschliche Geist eine sich selbst organisierende Natur, so kommt nichts von auſsen, mechanisch in ihn hinein; was in ihm ist, das hat er von innen heraus, nach einem inneren Prinzip sich gebildet. Alles strebt daher in ihm nach System, d. h. zur absoluten Zweckmäſsigkeit. — Alles aber, was absolut zweckmäſsig ist, ist in sich selbst ganz und vollendet. Es trägt in sich selbst Ursprung und Endzweck seines Daseins. Eben dieses aber ist der ursprüngliche Charakter des Geistes. Er ist durch sich selbst zur Endlichkeit bestimmt, konstruiert sich selbst, produziert ins Unendliche fort sich selbst, und ist so seines eigenen Daseins Anfang und Ende. — Im Zweckmäſsigen durchdringt sich Form und Materie, Begriff und Anschauung. Eben dies ist der Charakter des Geistes, in welchem Ideales und Reales absolut vereinigt ist. Daher ist in jeder Organisation etwas Symbolisches, und jede Pflanze ist sozusagen der verschlungene Zug der Seele. — Da in unserem Geiste ein unendliches Bestreben ist, sich selbst zu organisieren, so muſs auch in der äuſseren Welt eine allgemeine Tendenz zur Organisation sich offenbaren. So ist es wirklich. Das Weltsystem ist eine Organisation, das sich von einem gemeinschaftlichen Centrum aus gebildet hat. Die Kräfte der chemischen Materie sind schon jenseits der Grenzen des bloſs Mechanischen. Selbst rohe Materien, die sich aus einem gemeinschaftlichen Medium scheiden, schieſsen in regelmäſsigen Figuren an. Der allgemeine Bildungstrieb der Natur verliert sich zuletzt in einer Unendlichkeit, welche zu ermessen selbst das gewaffnete Auge nicht mehr fähig ist. Der stete und feste Gang der Natur zur Organisation verrät deutlich genug einen regen Trieb, der, mit der rohen Materie gleichsam ringend, jetzt siegt, jetzt unterliegt, jetzt in freieren, jetzt in beschränkteren Formen sich durchbricht. Es ist der allgemeine Geist der Natur, der allmählich die rohe Materie

sich selbst anbildet. Vom Moosgeflechte an, an dem kaum noch die Spur der Organisation sichtbar ist, bis zur veredelten *Gestalt*, die die Fesseln der Materie abgestreift zu haben scheint, herrscht ein und derselbe Trieb, der nach einem und demselben Ideal von Zweckmäfsigkeit zu arbeiten, ins Unendliche fort ein und dasselbe Urbild, *die reine Form unseres Geistes*, auszudrücken bestrebt ist. — Es ist keine Organisation denkbar ohne *produktive Kraft*. Ich möchte wissen, wie eine solche Kraft in die Materie käme, wenn wir dieselbe als ein *Ding an sich* annehmen. Es ist hier kein Grund mehr, in Behauptungen furchtsam zu sein. An dem, was täglich vor unseren Augen geschieht, ist kein Zweifel möglich. Es ist produktive Kraft in Dingen aufser uns. Eine solche Kraft aber ist nur die Kraft eines *Geistes*. Also können jene Dinge keine *Dinge an sich* — können nicht *durch sich selbst* wirklich sein. Sie können nur *Geschöpfe*, nur *Produkte eines Geistes sein*. — Die Stufenfolge der Organisationen und der Übergang von der unbelebten zur belebten Natur verrät deutlich eine produktive Kraft, die erst *allmählich* sich zur *vollen Freiheit* entwickelt u. s. w.“ [1])

Der hier dargestellte Zusammenhang von Natur und Freiheit geht über Fichtes praktische Synthese hinaus und nähert sich wieder mehr Kants teleologisch-genetischer Synthese.

Was Schellings Theorie der Vernunft angeht, so unterscheidet er eine *absolute* und eine *empirische* Funktion derselben. „Entweder betrachtet man die Vernunft als absolut; insofern ist sie nichts anderes, als die *urerste Synthesis*, aus welcher in unendlichen Reihen alles einzelne sich evolviert; und so sind alle Phänomene der äufseren Welt und alle Begebenheiten der Geschichte nichts als verschiedene

[1]) S. W. Bd. 1. II. S. 386—387.

Reihen, in welchen jene urerste Synthesis successiv sich entwickelt. Insofern die Vernunft umgekehrt von den einzelnen Evolutionen zu der ursprünglichen Involution emporsteigt, ist ihre Funktion empirisch. Das Produkt der Vernunft in ihrer absoluten Funktion ist die wirkliche, in ihrer empirischen Funktion die ideale Welt. So nun, da alles, was in der Wirklichkeit vorkommt, nur Entwicklung einer absoluten Vernunft ist, müssen wir auch in der Geschichte des menschlichen Geistes überall die Spur jener absoluten Vernunft finden, die uns vom empirischen (lediglich praktischen) Standpunkt aus als Vorsehung erscheinen wird, die zum voraus gleichsam alles so geordnet hat, wie wir es in der Wirklichkeit finden." [1])

Diese und ähnliche Reflexionen deuten an, in welcher Richtung sich die Schellingsche Philosophie weiter bilden wird. Die Natur zu vergeistigen und den Geist zu naturalisieren, ist denn auch das Prinzip seiner im Jahre 1897 erschienenen „Ideen zu einer Philosophie der Natur". Was für die theoretische Philosophie, führt Schelling aus, die Physik ist, das ist für die praktische die Geschichte. Die Geschichte ist aber die „Philosophie des Menschen". Philosophie im allgemeinen ist eine Naturlehre des Geistes. Sie betrachtet das System der Vorstellungen nicht in seinem Sein, sondern in seinem Werden. Die Philosophie wird genetisch, d. h. sie läfst die ganze notwendige Reihe unserer Vorstellungen vor unseren Augen gleichsam entstehen und ablaufen. Von nun an ist zwischen Erfahrung und Spekulation keine Trennung mehr. „Das System der Natur ist zugleich das System unseres Geistes." Für den Dogmatiker sind die Grenzen des Mechanismus auch die Grenzen seines Systems. Nun ist aber Mechanismus allein bei weitem nicht

---

[1]) S. W. Bd. 1. II. S. 481.

das, was die Natur ausmacht. Denn sobald wir ins Gebiet der organischen Natur übertreten, hört für uns alle mechanische Verknüpfung von Ursache und Wirkung auf. „Die Organisation aber produziert sich selbst, entspringt aus sich selbst; jede einzelne Pflanze ist nur Produkt eines Individuums ihrer Art, und so produziert und reproduziert jede einzelne Organisation ins Unendliche fort nur ihre Gattung.“ [1])

Nur die Identität von Geist und Natur ermöglicht ein Verständnis der Natur. „So lange ich selbst mit der Natur identisch bin, verstehe ich, was eine lebendige Natur ist, so gut, als ich mein eigenes Leben verstehe; begreife, wie dieses allgemeine Leben der Natur in den mannigfaltigsten Formen, in stufenmäfsigen Entwicklungen, in allmählichen Annäherungen zur Freiheit sich offenbart.“

Die Lehre von der Identität des Geistes mit der Natur kommt am klarsten im folgenden Gedankengang zum Ausdruck: „Was ist denn nun jenes geheime Band, das unseren Geist mit der Natur verknüpft, oder jenes verborgene Organ, durch welches die Natur zu unserem Geiste oder unser Geist zur Natur spricht? Wir schenken euch zum voraus alle eure Erklärungen, wie eine solche zweckmäfsige Natur aufser uns wirklich geworden. Denn diese Zweckmäfsigkeit daraus erklären, dafs ein göttlicher Verstand ihr Urheber sei, heifst nicht philosophieren, sondern fromme Betrachtungen anstellen. Ihr habt uns damit so gut wie nichts erklärt; denn wir verlangen zu wissen, nicht, wie eine solche Natur aufser uns entstanden, sondern wie auch nur die Idee einer solchen Natur in uns gekommen sei; nicht etwa nur, wie wir sie willkürlich erzeugt haben, sondern wie und warum sie ursprünglich und notwendig allem, was unser Geschlecht über Natur von jeher gedacht hat, zu Grunde liegt. Denn die Existenz einer solchen Natur

[1]) S. W. Bd. 1. II. S. 40.

außer mir erklärt noch lange nicht die Existenz einer solchen Natur in mir: denn wenn ihr annehmt, daſs zwischen beiden eine vorher bestimmte Harmonie stattfinde, so ist ja eben das der Gegenstand unserer Frage. Oder wenn ihr behauptet, daſs wir eine solche Idee auf die Natur übertragen, so ist nie eine Ahnung von dem, was uns Natur ist und sein soll, in eure Seele gekommen. Denn wir wollen nicht, daſs die Natur mit den Gesetzen unseres Geistes zufällig (etwa durch Vermittelung eines dritten) zusammentreffe, sondern daſs sie selbst notwendig und ursprünglich die Gesetze unseres Geistes nicht nur ausdrücke, sondern selbst realisiere, und daſs sie nur insofern Natur sei und Natur heiſse, als sie dies thut. — Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein. Hier also, in der absoluten Identität des Geistes in uns und der Natur auſser uns, muſs sich das Problem, wie eine Natur auſser uns möglich sei, auflösen. Das letzte Ziel unserer weiteren Nachforschung ist daher diese Idee der Natur; gelingt es uns, diese zu erreichen, so können wir auch gewiſs sein, jenem Problem Genüge zu thun.“ [1])

Diese an sich klaren Auseinandersetzungen bedürfen keiner Erläuterung. Ich gehe auch nicht weiter auf Schellings Naturphilosophie ein, wo jene Identität von Natur und Geist durch die stufenmäſsige Entwicklung der Dinge bewiesen werden soll, indem z. B. die besonderen Naturerscheinungen aus der Anziehung und Abstoſsung als allgemeinen Naturkräften — oft in ganz absurder Weise — deduziert werden. So kommt er notwendigerweise dazu, ein allgemeines organisierendes Prinzip, die Weltseele als „Hypothese der höheren Physik“ anzunehmen. Die Deduktionen sind mitunter so unsinnig und bloſse begriffliche Spielereien, daſs die Vertreter der exakten Naturwissenschaft oft genug

[1]) S. W. Bd. 1. II. S. 55.

und mit Recht über diese „Naturphilosophie" gespottet haben.

Von diesem Identitäts-Standpunkt aus mufste Schelling schliefslich zu dem Satz gelangen, dafs über die Natur philosophieren heifse die Natur schaffen. „Philosophieren über die Natur heifst, sie aus dem toten Mechanismus, worin sie befangen erscheint, herausheben, sie mit Freiheit gleichsam beleben und in eigene freie Entwicklung versetzen — heifst mit anderen Worten, sich selbst von der allgemeinen Ansicht losreifsen, welche in der Natur nur, was geschieht — höchstens das Handeln als Faktum, nicht das Handeln selbst im Handeln — erblickt."[1])

Dafs dieses Schaffen als ein Nachschaffen, aber als ein thätiges Nachschaffen gemeint ist, ist selbstverständlich. Diese philosophische Erschaffung der Natur hat Schelling in seinem „System des transzendentalen Idealismus" näher dargelegt. Hier wird die Philosophie zu einer Geschichte des Selbstbewufstseins. Wie Fichte in der Wissenschaftslehre giebt er hier in ähnlicher Weise eine konstruktive Synthese des Bewufstseins in seinen verschiedenen intellektuellen Akten von der Empfindung bis zu der Idee der Freiheit, — eine ideelle Entwicklungsgeschichte des Bewufstseins.

---

[1]) S. W. 1. III. S. 13.

Viertes Kapitel.

Hegels absoluter Idealismus.

Während Fichte in seiner Wissenschaftslehre vom Ich (dem Geist) ausging und das Nicht-Ich (Natur) deduzierte, führte Schelling das Nicht-Ich in Form der lebendigen und organisierenden Natur als eine gleichwertige Gegenseite des Geistes wieder ein. Doch bleiben bei ihm Geistes- und Naturphilosophie noch in gesonderten Systemen dargestellt. Erst Hegel suchte beide Seiten in absolute Identität zu setzen und in einem System Natur, Geschichte und Geist als immanente Selbstentwicklung der absoluten Idee darzulegen. „Hegel ist," sagt Feuerbach diesbezüglich, „der durch Schelling vermittelte Fichte." [1])

Hegels philosophisches Prinzip, d. h. der letzte denkbare Grund und die höchste Einheit, in welcher die ganze Wirklichkeit besteht und zusammengefafst wird, ist die absolute Idee, welche ein abstrakt-geistiges Sein bedeutet, das universell ist und alle Einzelheiten und Besonderheiten bestimmt. Hegels philosophische Methode ist die Dialektik. Von Kant vorbereitet, von Fichte und Schelling weiter entwickelt, kommt sie bei Hegel zu ihrer letzten, unbedingten Phase. Das dialektische

[1]) S. W. Bd. II. S. 207.

Denken, d. h. die subjektive Art und Weise, wie wir zu wahren Erkenntnissen gelangen, fällt mit dem Prozesse der Selbstentfaltung der absoluten Ideen zusammen. Das dialektische Denken ist ein wirkliches Geschehen. Die Metaphysik wird sozusagen zu einer absoluten Logik, d. h. die begriffliche Entwicklung aus dem Wesen des Begriffs selbst heraus, derart daſs durch Selbstnegation des Begriffes eine höhere begriffliche Einheit erzielt wird, ist zugleich eine Selbstentwicklung aller Wirklichkeit. Die logischen Gesetze sind zugleich ontologische Gesetze, d. h. allgemeine Bestimmungen des Seins. Die Dialektik ist der subjektive Ausdruck eines objektiven und universellen Prozesses. Das System der Philosophie ist nicht nur eine Art des Denkens, sondern eine Art der Existenz. Die Wirklichkeit ist selbst systematisch und dialektisch. Denkgrund und Seinsgrund sind identisch. Das menschliche Denken hat auch in allen Einzelheiten absolute Bedeutung. So bemerkt Hegel z. B., es sei thöricht, am Ende des Systems nach dem Wesen Gottes zu fragen, wo das System selbst die Entfaltung des totalen Wesens Gottes sei; und es sei darum nichts leichter, als die Eigenschaften Gottes zu erkennen.

Das erste gröſsere Werk, in welchem Hegel seinen eigenartigen Standpunkt darlegte, ist die „Phänomenologie des Geistes", welche 1807 erschien und die Einleitung in sein System der Wissenschaft bildete. Dieses Werk schlieſst sich an Fichtes „Wissenschaftslehre" und Schellings „Transzendentalphilosophie" an. Alle die genannten Werke sind, wie wir gezeigt haben, Fortentwicklungen der „Kritik der reinen Vernunft", in denen dieselbe Sache von einem anderen Gesichtspunkte betrachtet wird, indem an Stelle der Kritik die Dialektik tritt. Hegel giebt in diesem Buch eine ideelle Geschichte des Bewuſstseins in seinen stufenmäſsig fortschreitenden Zuständen. Die immanente Entwicklung vollzieht sich dialektisch, in-

dem die jeweiligen Zustände Gegenstand einer höheren Stufe des Bewufstseins werden, von der Sinnlichkeit der Wahrnehmung bis zum Verstand und zum Selbstbewufstsein in seinen verschiedenen Stufen der Vernunft, des Geistes und der Religion bis zum absoluten Wissen. Das sind die Bildungsstufen des Geistes auf seinem Wege zum philosophischen Selbstbewufstsein, wo Denken und Sein absolut zusammenfallen und die Erfahrung des Bewufstseins ausmachen.

Ein Gesamtbild seines philosophischen Systems hat Hegel zum erstenmal in der „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse" (1817) gegeben, welche ich im wesentlichen der folgenden Darstellung zu Grunde lege.

Hegel will eine Methode aufstellen, „welche noch, wie ich hoffe, als die einzig wahrhafte, mit dem Inhalt identische anerkannt werden wird". Diese absolute Methode besteht darin, alle natürlichen, geschichtlichen und geistigen Realitäten in Begriffe zu fassen und zu fixieren. „Indem die Bestimmtheiten des Gefühls, der Anschauung, des Begehrens, des Willens, insofern von ihnen gewufst wird, überhaupt Vorstellungen genannt werden, so kann im allgemeinen gesagt werden, dafs die Philosophie Gedanken, Kategorien, aber näher Begriffe an die Stelle der Vorstellungen setzt." Alle wirklichen Gegenstände werden so intellektuiert, in die Sphäre der Idee gehoben. Darin besteht das Wesen des absoluten Idealismus. Marx hat dies einmal in der „Heiligen Familie" dahin formuliert: „In Hegels Phänomenologie werden die materiellen, sinnlichen, gegenständlichen Grundlagen der verschiedenen entfremdeten Gestalten des menschlichen Selbstbewufstseins stehen gelassen, und das ganze destruktive Werk hatte die konservativste Philosophie zum Resultat, weil es die gegenständliche Welt, die sinnliche, wirkliche Welt überwunden zu haben

meint, sobald es sie in ‚ein Gedankending', in eine blofse Bestimmtheit des Selbstbewufstseins verwandelt hat und den ätherisch gewordenen Gegner nun auch im ‚Äther des reinen Gedankens' auflösen kann."

Alle sinnlichen, natürlichen, psychischen Gegenstände werden so zu Gedankendingen gemacht. Diese Gedankendinge oder Begriffe konstruieren das Reich der reinen Logik, des abstrakten Denkens in seiner absoluten Funktion. Hier setzt sich der Gedanke selbst als Gegenstand seines Denkens. In dieser reinen Region der Begriffe werden die Abstraktionen zu metaphysischen Urbildern der Dinge umgewandelt. Hier zeigt es sich, wie *Platon* einen bedeutsamen Einflufs auf Hegel ausübte. Aber jener bleibt noch im Dualismus stecken, weil er die Teilnahme der sinnlichen Erscheinungen an den Ideen nicht erklären kann. Freilich sind seine Versuche, die wirkliche Welt mit der Sphäre der Ideen zu verbinden, interessant genug und zum Teil ein Vorbild für die spekulative Philosophie gewesen: indem er das *Lernen* als eine *Wiedererinnerung an die Ideen* und den philosophischen Trieb als die Sehnsucht nach dem Reiche der Ideen darstellte. Durch die mit dem wirklichen Geschehen identische dialektische Methode läfst Hegel nun aus dem Reiche der reinen ewigen Begriffe die wirkliche Welt in einem *Entwicklungsprozefs* hervorgehen und wieder zu ihm zurückkehren. Es ist selbstverständlich, dafs es für eine solche Philosophie keine „Dinge an sich" giebt. „Man mufs sich nur wundern, so oft wiederholt gelesen zu haben, man wisse nicht, was das Ding-an-sich sei; *und es ist nichts leichter, als dies zu wissen.*"

Was die subjektive Entwicklung des Bewufstseins angeht, so sagt Hegel in Bezug auf die Entstehung und Bildung der philosophischen Wissenschaft, dafs sie die *empirische Physik* zur Bedingung und Voraussetzung habe. Auch giebt er zu, dafs *alles in der Empfindung*

sei und, wenn man wolle, alles, was im geistigen Bewufstsein und in der Vernunft hervortritt, seine Quelle und Ursprung in derselben habe; denn Quelle und Ursprung heifse nichts anderes als die erste, unmittelbarste Weise, in der etwas erscheine. Das System des inneren Empfindens in seiner sich verleiblichenden Besonderung wäre würdig, in einer eigentümlichen Wissenschaft, einer psychischen Physiologie ausgeführt und abgehandelt zu werden. Diese an moderne naturwissenschaftliche Anschauungen erinnernde Lehre wird aber idealistisch, insofern in letzter Instanz der absolute Geist Ursache der Empfindung ist. Er sagt, es sei ein alter Satz, der dem Aristoteles fälschlicherweise so zugeschrieben zu werden pflege, als ob damit der Standpunkt seiner Philosophie ausgedrückt sein sollte: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu; es ist nichts im Denken, was nicht im Sinne, in der Erfahrung gewesen sei. „Es ist dies für ein Mifsverständnis zu achten, wenn die spekulative Philosophie diesen Satz nicht zugeben wollte. Aber umgekehrt wird sie ebenso behaupten: nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu — in dem ganz allgemeinen Sinne, dafs der νοῦς und in tieferer Bestimmung der Geist die Ursache der Welt ist, und in der näheren, dafs das rechtliche, sittliche, religiöse Gefühl ein Gefühl und damit Erfahrung in solchem Inhalte ist, der seine Wurzel nur im Denken hat.“

Im Denken durch und im absoluten Geist hat alles Empirische und Sinnliche notwendige und wahre Existenz. Denn die Dialektik ist in ihrer eigentümlichen Bestimmtheit die eigene wahrhafte Natur der Verstandesbestimmungen, der Dinge und des Endlichen überhaupt. „Die Reflexion ist zunächst das Hinausgehen über die isolierte Bestimmtheit, wodurch diese in Verhältnis gesetzt, übrigens in ihrem isolierten Gelten erhalten wird. Die Dialektik dagegen ist dies immanente Hinausgehen, worin die Einseitigkeit

und Beschränktheit der Verstandesbestimmungen sich als das, was sie ist, nämlich als ihre Negation, darstellt. Alles Endliche ist dies, sich selbst aufzuheben. Das Dialektische macht daher die bewegende Seele des wissenschaftlichen Fortgehens aus und ist das Prinzip, wodurch allein immanenter Zusammenhang und Notwendigkeit in den Inhalt der Wissenschaft kommt, so wie in ihm überhaupt die wahrhafte, nicht äufserliche Erhebung über das Endliche liegt."

Das System der Philosophie kann nur auf der Geschichte der Philosophie aufgebaut werden. „Dieselbe Entwicklung des Denkens, welche in der Geschichte der Philosophie dargestellt wird, wird in der Philosophie selbst dargestellt, aber befreit von jener geschichtlichen Äufserlichkeit, rein im Elemente des Denkens." Schon am Schlufs der „Phänomenologie" hatte Hegel im Platonischen Geiste diesen Zusammenhang des philosophischen Systems als Reiches der Ideen mit der geschichtlichen Entwicklung in ähnlicher Weise dargelegt. „Das Ziel, das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist hat zu seinem Wege die Erinnerung der Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reiches vollbringen. Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freien, in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseins ist die Geschichte, nach der Seite ihrer begriffenen Organisation aber die Wissenschaft des erscheinenden Wissens; beide zusammen, die begriffene Geschichte, bilden die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewifsheit seines Thrones, ohne den er das Leblose, Einsame wäre; nur — „aus dem Kelche dieses Geisterreiches schäumt ihm seine Unendlichkeit".

Dieses Geisterreich ist die Wissenschaft der Logik, die Wissenschaft der Idee an und für sich, entsprechend Fichtes „Wissenschaftslehre", wo das Ich in seine Be-

sonderungen entwickelt wurde. Das Nicht-Ich wurde schon von Schelling zur Natur verselbständigt und die Philosophie des Nicht-Ich zur selbständigen Naturphilosophie erhoben. Hegel machte die Natur wiederum zu einem Momente zweiter Ordnung, als die Wissenschaft der Idee in ihrem Anderssein. Und wie Fichte eine Versöhnung des Ich und Nicht-Ich erstrebte, so behandelt Hegel in der Philosophie des Geistes die Idee, sofern sie aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt.

Hegels Logik ist — Metaphysik. Denn die Idee ist „das Denken nicht als Formales, sondern als die sich entwickelnde Totalität seiner eigentümlichen Bestimmungen und Gesetze, die es sich selbst giebt, nicht schon hat und in sich vorfindet". Der Anfang aller Begriffe des Absoluten ist das Sein. In seiner Inhaltlosigkeit und Unbestimmtheit gedacht, ist es das Nichts. „Das Nichts ist als dieses unmittelbare sich selbst gleiche, ebenso umgekehrt dasselbe, was das Sein ist. Die Wahrheit des Seins, so wie des Nichts ist daher Einheit beider; diese Einheit ist das Werden." — „Das Sein im Werden, als eins mit dem Nichts, so das Nichts eins mit dem Sein, sind nur verschwindende; das Werden fällt durch seinen Widerspruch in sich in die Einheit, in der beide aufgehoben sind, zusammen, sein Resultat ist somit das Dasein."

Diese Form des Widerspruchs, die Selbstnegation des Begriffs, ist die Urform der Dialektik, die allen einzelnen Widersprüchen zu Grunde liegt. Sie ist im wesentlichen dasselbe wie Fichtes Ur-Synthesis. Ich gehe hier nicht weiter auf die Entwicklung der anderen Ideen ein, auf die Ableitung der Einheit und Vielheit, des Maſses, des Wesens, des Scheins, der Wirklichkeit, des Mechanismus, Chemismus, der Teleologie u. s. w. Nur interessiert uns hier die Ableitung der Quantität aus der Qualität und der Umschlag der Qualität in die Quantität, der später bei gewissen Vertretern des Marxismus eine groſse Rolle gespielt hat.

Die Qualität ist bestimmtes Sein oder Dasein. „Die Quantität ist das reine Sein, an dem die Bestimmtheit nicht mehr eins mit dem Sein selbst, sondern als aufgehoben oder gleichgültig gesetzt ist.“ Das Quantum ist begrenzte Quantität. Die Einheit von Quantität und Qualität ist das Mafs. „Das Mafs ist das qualitative Quantum, zunächst als unmittelbares, ein Quantum, an welches ein Dasein oder eine Qualität gebunden ist.“ Ein bestimmtes Mafs der Quantität ergiebt eine neue Qualität, in welcher wieder neue Quantitäten entstehen. „Das Mafslose ist zunächst dies Hinausgehen eines Mafses durch seine quantitative Natur über seine Qualitätsbestimmtheit. Da aber das andere quantitative Verhältnis, das Mafslose des ersten, ebensosehr qualitativ ist, so ist das Mafslose gleichfalls ein Mafs, welche beide Übergänge von Qualität in Quantum und von diesem in jene wieder als unendlicher Prozefs vorgestellt werden können, — als das sich im Mafslosen Aufheben und Wiederherstellen des Mafses.“

Die Idee in ihrem Anderssein ist Natur, die Natur ist eine Veräufserlichung der Idee. Sie enthält nicht den absoluten Endzweck in sich selbst. „Die Natur ist an sich, in der Idee göttlich, aber wie sie ist, entspricht sie seinem Begriffe nicht; sie ist vielmehr der unaufgelöste Widerspruch. Ihre Eigentümlichkeit ist das Gesetztsein, das Negative, wie die Alten die Materie überhaupt als das non-ens gefafst haben.“ In der Natur giebt es nur zufällige Existenzen, sie bringt es nur bis zum Leben, aber nicht bis zum Bewufstsein. Doch giebt es Stufen in der Natur, aber nur als Entwicklungsstufen der Idee. Hegels dialektische Naturauffassung ist das gerade Gegenteil der modernen natürlichen Entwicklungslehre. „Die Natur ist als ein System von Stufen zu betrachten, deren eine aus der anderen notwendig hervorgeht und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultiert, aber nicht so, dafs die eine aus der anderen natürlich erzeugt würde,

sondern in der inneren, den Grund der Natur ausmachenden Idee. Die Metamorphose kommt nur dem Begriff als solchem zu, da dessen Veränderung allein Entwicklung ist. Der Begriff aber ist in der Natur teils nur Inneres, teils existierend nur als lebendiges Individuum; auf dieses allein ist daher existierende Metamorphose beschränkt. Es ist eine ungeschickte Vorstellung älterer, auch neuerer Naturphilosophie gewesen, die Fortbildung und den Übergang einer Naturform und Sphäre in eine höhere für eine äufserlich-wirkliche Produktion anzusehen, die man jedoch, um sie deutlicher zu machen, in das Dunkel der Vergangenheit zurückgelegt hat. Der Natur ist gerade die Äufserlichkeit eigentümlich, die Unterschiede auseinanderfallen und sie als gleichgültige Existenzen auftreten zu lassen: der dialektische Begriff, der die Stufen fortleitet, ist das Innere derselben. Solcher nebuloser, im Grunde sinnlicher Vorstellungen, wie sie insbesondere das Hervorgehen z. B. der Pflanzen und Tiere aus dem Wasser und dann das Hervorgehen der entwickelteren Tierorganisationen aus den niedrigeren u. s. w. ist, mufs sich die denkende Betrachtung entschlagen".

Ohne auf die besonderen, oft sehr absurden Leistungen der spekulativen Mechanik, Physik und Organik in der Hegelschen Naturphilosophie einzugehen, worin Schelling schon die Wege vorbereitet hatte, ersieht man aus dem obigen Satz, dafs die Natur nicht im stande ist, aus sich selbst etwas hervorzubringen, sondern nur auf Grund der Idee, deren Entwicklung sie selbst ist. Die Idee ist aber ewig, unendlich und unbedingt. Insofern kann es in der Natur keine „natürliche" Entwicklung geben, die sich in Raum, Zeit und Ursächlichkeit vollzieht. Da man diese Hegelschen Ideen mit der Darwinschen Theorie in Analogie gebracht hat, ist darauf hinzuweisen, dafs man die Hegelsche Entwicklungslehre nur dann verstehen kann, wenn man seine Auffassung der Natur begriffen hat, dafs „in der Ohnmacht

der Natur, den Begriff in seiner Ausführung festzuhalten“, jene Unmöglichkeit einer naturhistorischen Entwicklung begründet liegt. Hegels Naturphilosophie lehnt im Gegenteil eine naturhistorische Entwicklungslehre im Sinne Lamarcks und Darwins ab. Sie erinnert mehr an den Standpunkt Linnés, dafs es so viel verschiedene Arten gäbe, als im Anfang verschiedene Formen von dem unendlichen Wesen erschaffen worden seien. Was bei Linné von „Gott“ erschaffen, wird bei Hegel von der „Idee“ gesetzt. Waren doch auch für Hegel das Sein und die daraus folgenden Bestimmungen des Absoluten „metaphysische Definitionen Gottes“!

Die Natur ist an sich ein lebendiges Ganze. Ihr Stufengang ist der, aus der Äufserlichkeit zur Innerlichkeit, aus dem Toten zum Lebendigen fortzuschreiten und „sich zur Existenz des Geistes heranzubringen, der die Wahrheit und der Endzweck der Natur und die wahre Wirklichkeit der Idee ist“. Im höchsten organischen Gebilde der Natur, im Menschen, kommt die Natur zur Subjektivität und Selbsterfassung der ihr zu Grunde liegenden Idee. Hier beginnt die Philosophie des Geistes, der durch die geschichtlichen Stufen des subjektiven, objektiven und absoluten Geistes zu sich selbst zurückkehrt. Die verschiedenen Stufen in der Entwicklung des Geistes sind Stufen seiner Befreiung, in deren absoluter Wahrheit das Vorfinden einer Welt als einer vorausgesetzten, das Erzeugen derselben als einer in ihm gesetzten, und die Befreiung von ihr und zu ihr eines und dasselbe ist. Der Geist ist die Wahrheit gewordene Natur. In jenen Stufen wird das Anderssein und die Entäufserung der Natur aufgehoben und zur Identität des absoluten Geistes gebracht.

Die Geschichte des Menschen ist demnach eine Stufenfolge von Thaten der Freiheit. Jeder Volksgeist repräsentiert eine Stufe der Freiheit. „Der bestimmte Volksgeist, da er wirklich und seine Freiheit als Natur ist, hat nach dieser Naturseite das Moment geographischer und

klimatischer Bestimmtheit; er ist in der Zeit und hat dem Inhalte nach wesentlich ein besonderes Prinzip und eine dadurch bestimmte Entwicklung seines Bewufstseins und seiner Wirklichkeit zu durchlaufen; er hat eine Geschichte, innerhalb seiner. Als beschränkter Geist ist seine Selbständigkeit ein Untergeordnetes; er geht in die allgemeine Weltgeschichte über, deren Begebenheiten die Dialektik der besonderen Völkergeister, das Weltgericht darstellt. — Diese Bewegung ist der Weg der Befreiung der geistigen Substanz, die That, wodurch der absolute Endzweck der Welt sich in ihr vollführt, der nur erst an sich seiende Geist sich zum Bewufstsein und Selbstbewufstsein und damit zur Offenbarung und Wirklichkeit seines an und für sich seienden Wesens bringt und auch zum äufserlich allgemeinen, zum Weltgeist wird. Indem diese Entwicklung in der Zeit und im Dasein und damit als Geschichte ist, sind deren einzelne Momente und Stufen die Völkergeister; jeder als einzelner und natürlicher in einer qualitativen Bestimmtheit."

Der Geschichte liegt ein Endzweck an und für sich zu Grunde. Es ist Vernunft in der Geschichte. „Dafs in dem Gange des Geistes (und der Geist ist es, der nicht über der Geschichte wie über den Wassern schwebt, sondern in ihr webt und allein das Bewegende ist) die Freiheit, d. i. durch seinen Begriff bestimmte Entwicklung das Bestimmende und nur sein Begriff der Endzweck, d. i. die Wahrheit, sei, da der Geist Bewufstsein ist, oder mit anderen Worten, dafs Vernunft in der Geschichte sei, wird teils wenigstens ein plausibler Glaube sein, teils aber ist es Erkenntnis der Philosophie." Die einzelnen Geister und die Volksgeister sind in ihren Thätigkeiten und Handlungen Werkzeuge des Weltgeistes. „Der denkende Geist der Weltgeschichte aber, indem er zugleich jene Beschränktheiten der besonderen Volksgeister und seine eigene Weltlichkeit abgestreift, erfafst seine

konkrete Allgemeinheit und erhebt sich zum Wissen des absoluten Geistes, als der ewig wirklichen Wahrheit, in welcher die wissende Vernunft frei für sich und die Notwendigkeit, Natur und Geschichte nur seiner Offenbarung dienend und Gefäfse seiner Ehre sind.“

Das höchste Produkt des geschichtlichen Geistes ist die Idee des absoluten Geistes in Kunst, Religion und Philosophie, in welcher die absolute Idee aus ihrer Selbstentäufserung in der Natur voll entwickelt zu sich zurückkehrt.

Fünftes Kapitel.

Feuerbachs anthropologischer Materialismus.

Hegel hatte die Philosophie zur Theologie gemacht. Zwar war es nicht die Theologie der Scholastik und der christlichen Pastoren, es war eine philosophische Theologie, in welcher durch einen immanenten Zusammenhang die ganze Wirklichkeit als eine reale Offenbarung der Gottheit sich darstellte. Sie ging von der Gottheit aus und kehrte zur Gottheit zurück. Die Hegelsche Philosophie war in ihrer Art die universellste Philosophie, die je einem Menschenkopf entsprungen ist. Sie hielt sich selbst für die absolute Philosophie.

Damit scheint die Philosophie überhaupt zu Ende und der Kreis der Kreise im Denken erfüllt zu sein. Dagegen aber wehrt sich der endliche Geist, der seine Schranken fühlt und die Widersprüche täglich von neuem erfährt. Was hilft es, wenn uns die Idee über die Zeit und ihre Bedingtheit hinwegtäuscht? Wohl ist in der Hegelschen Philosophie die Wirklichkeit voll von Bewegung und Entwicklung. Aber die Entwicklung steht still, eingeengt durch das Ideenschema des Systems. Die dialektische Bewegung in der Hegelschen Philosophie ist, wenn man ein physikalisches Bild zum Vergleich heranziehen darf, eine stehende und keine fortschreitende Wellen-

bewegung. Dem endlichen Menschen ist seine Stelle im System der Ideen und sein Stufenwert in der begrifflichen Entwicklung des absoluten Seins zugewiesen, und damit ist sein Zweck erfüllt. Seltsam, wenn man näher zuschaut, entpuppt sich das ganze System als absoluter Anthropomorphismus, und was Kant endgültig abgethan zu haben glaubte, das hat Hegel in seiner Metaphysik erneuert. Was aber Kant für die philosophischen Spekulationen eines Cartesius, Leibniz, Wolf und ihrer Vorgänger geworden war, das wurde Ludwig Feuerbach für die spekulative Philosophie, namentlich für das System Hegels. Feuerbach war wieder der erste nachkantische kritische Philosoph.

Die Idee Gottes auf den Menschen und die Natur zurückzuführen und die stillstehende Dialektik in sich bewegende wirkliche Entwicklung aufzulösen, das ist die philosophische Aufgabe von Feuerbach und Marx. Insofern war Feuerbach ein Mittelglied zwischen Hegel und Marx. Man kann das Verhältnis der drei Denker dahin fassen, dafs man sagt: Feuerbach reduzierte die Theologie auf die Anthropologie, Marx die Anthropologie auf die Ökonomie, wobei es des letzteren weiteres Verdienst ist, die Ökonomie in ihrer Bewegung als soziale und historische Ökonomie gefafst zu haben. Die beiden nachfolgenden Stufen der philosophischen Entwicklung sind daher als anthropologischer und ökonomischer Materialismus zu bezeichnen.

Als Feuerbach seine theologischen Studien aufgab, schrieb er an seinen Vater: „Mein Geist findet sich nun einmal nicht in die Schranken des Heiligen Landes; mein Sinn steht in die weite Welt; meine hab- und herrschsüchtige Seele will alles in sich verschlingen, mein Verlangen ist schlechthin unbegrenzt, ich will die Natur, vor deren Tiefe die feige Theologie zurückbebt, ich will den Menschen, aber den ganzen Menschen, der nicht dem Theologen, dem Anatomen oder Juristen, der nur dem

Philosophen Gegenstand ist, an mein Herz drücken.“ Sehr bezeichnend für seinen Standpunkt ist das Bekenntnis: „Gott war mein erster Gedanke, die Vernunft mein zweiter, der Mensch mein dritter und letzter.“ Sein erstes Bestreben war, die Philosophie zur Sache der Menschheit zu machen. Sie wird aber nur dadurch Sache der Menschheit, dafs sie aufhört, Philosophie zu sein. Die Philosophie mufs Leben werden. Die wahre Philosophie besteht aber darin, nicht Bücher, sondern Menschen zu machen. „Darum ist: keine Religion! — meine Religion; keine Philosophie! — meine Philosophie.“

In seiner „Kritik der Hegelschen Philosophie“ (1839) macht Feuerbach den ersten Versuch, den Menschengeist prinzipiell aus der abstrakten Höhe der Idee auf die Sinnlichkeit und Anschauung des natürlichen Menschen zurückzuführen. Er führt aus, das charakteristische Element der Hegelschen Philosophie sei das Element der Differenz. Dieser Geist der Differenz offenbare sich besonders in seiner Anschauung und Behandlung der Geschichte. „Hegel fixiert und stellt dar nur die hervorstechenden Differenzen der verschiedenen Religionen, Philosophieen, Zeiten und Völker, und zwar nur in einem aufsteigenden Stufengang; das Gemeinschaftliche, das Gleiche, das Identische tritt ganz in den Hintergrund zurück. Die Form seiner Anschauung und Methode selbst ist nur die exklusive Zeit, nicht zugleich auch der tolerante Raum, sein System weifs nur von Subordination und Succession, nichts von Koordination und Koexistenz. Wohl ist die letzte Entwicklungsstufe immer die Totalität, welche die anderen Stufen in sich aufnimmt, aber da sie selbst eine bestimmte Zeitexistenz ist und daher den Charakter der Besonderheit an sich trägt, so kann sie die anderen Existenzen nicht in sich aufnehmen, ohne ihnen das Mark des selbständigen Lebens auszusaugen und damit die Bedeutung zu nehmen, die sie nur in ihrer vollkommenen Freiheit haben. Die

Hegelsche Methode rühmt sich, den Gang der Natur zu gehen; allerdings ahmt sie die Natur nach, aber es fehlt der Kopie an dem Leben des Originals"[1]). Die Entwicklungsstufen in der Natur existieren nach Hegel nur als Schatten und Momente in der absoluten Stufe. „So wird z. B. die christliche Religion, und zwar in ihrer historisch-dogmatischen Entwicklung, als die absolute Entwicklung bestimmt und zum Behufe dieser Bestimmung nur die Differenz der christlichen Religion von anderen Religionen hervorgehoben, ganz aufser acht gelassen das Gemeinschaftliche, die Natur der Religion, die als das einzige Absolute allen verschiedenen Religionen zu Grunde liegt. So ist es auch mit der Philosophie." Feuerbach weist die Anmafsung zurück, dafs die Hegelsche Philosophie „die absolute Wirklichkeit der Philosophie" sei. Man müsse die Frage aufwerfen, ob es denn überhaupt möglich sei, dafs die Gattung in einem Individuum, die Kunst in einem Künstler, die Philosophie in einem Philosophen sich absolut verwirkliche. Wenn die Hegelsche Philosophie die absolute Wirklichkeit der Idee der Philosophie wäre, so müfste der Stillstand der Vernunft in der Hegelschen Philosophie den Stillstand der Zeit notwendig zur Folge haben; denn wenn die Zeit nach wie vor ihren traurigen Gang fortginge, so würde die Hegelsche Philosophie unausbleiblich um das Prädikat der Absolutheit kommen. Auch sie sei hervorgegangen aus einer bestimmten Zeit, entstanden in einer Zeit, wo die Menschheit, wie zu jeder anderen Zeit, auf einem bestimmten Standpunkt stand, eine bestimmte Philosophie existierte; sie bezog sich auf diese Philosophie, sie schlofs sich selbst an dieselbe an; sie mufs also selbst einen bestimmten, also endlichen Charakter haben. So ist auch die Hegelsche Philosophie zeitlich und historisch bedingt.

---

[1]) S. W. Bd. II. S. 186.

In seinen „Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie“ (1842) führt die Kritik der Hegelschen Philosophie zum völligen Bruch mit derselben. Hier heifst es klar und deutlich: „Das Geheimnis der Theologie ist die Anthropologie, das Geheimnis aber der spekulativen Philosophie ist die Theologie.“ „Die Methode der reformatorischen Kritik der spekulativen Philosophie überhaupt unterscheidet sich nicht von der bereits in der Religionsphilosophie angewandten. Wir dürfen nur immer das Prädikat zum Subjekt und so als Subjekt zum Objekt und Prinzip machen, also die spekulative Philosophie nur umkehren, so haben wir die unverhüllte, die pure, blanke Wahrheit[1]).“ Das absolute Sein, mit dem die Hegelsche Philosophie beginne, sei das abstrakte endliche Sein. Das wahrhafte Verhältnis vom Denken zum Sein sei nur dieses: das Sein ist Subjekt, das Denken Prädikat. Das Denken ist aus dem Sein, aber das Sein nicht aus dem Denken[2]). Alle Spekulation über das Recht, den Willen, die Freiheit, die Persönlichkeit ohne den Menschen, aufser dem oder gar über dem Menschen sei eine Spekulation ohne Einheit, ohne Notwendigkeit, ohne Substanz, ohne Grund, ohne Realität. Der Mensch sei die Existenz der Freiheit, die Existenz der Persönlichkeit, die Existenz des Rechts. Nur der Mensch sei der Grund und Boden des Fichteschen Ichs, der Grund und Boden der Leibnizschen Monade, der Grund und Boden des Absoluten[3]).

Alle Wissenschaften müssen sich auf die Natur gründen. Die Philosophie mufs sich wieder mit der Naturwissenschaft, die Naturwissenschaft mit der Philosophie verbinden. Diese auf gegenseitiges Bedürfnis,

---

1) S. W. Bd. II. S. 246.
2) Desgl. S. 263.
3) Desgl. S. 267.

auf innere Notwendigkeit gegründete Verbindung wird dauerhafter, glücklicher und fruchtbarer sein als die bisherige Mesalliance zwischen der Philosophie und Theologie.

Noch deutlicher tritt dieser Rückzug des Denkens auf den natürlichen Menschen in den „Grundsätzen der Philosophie der Zukunft" zu Tage. Die Aufgabe der neueren Zeit war die Verwirklichung und Vermenschlichung Gottes — die Verwandlung und Auflösung der Theologie in die Anthropologie (§ 1). Die absolute Philosophie hat uns wohl das Jenseits der Theologie zum Diesseits gemacht, aber dafür hat sie uns das Diesseits der wirklichen Welt zum Jenseits gemacht (§ 24). Das Wirkliche in seiner Wirklichkeit oder als Wirklichkeit ist das Wirkliche als Objekt des Sinnes, ist das Sinnliche. Wahrheit, Wirklichkeit, Sinnlichkeit sind identisch (§ 32). Unbezweifelbar, unmittelbar gewifs ist nur, was Objekt des Sinnes, der Anschauung, der Empfindung ist (§ 37). Das Geheimnis des unmittelbaren Wissens ist die Sinnlichkeit (§ 38). Die Identität von Subjekt und Objekt, im Selbstbewufstsein nur abstrakter Gedanke, ist Wahrheit und Wirklichkeit nur in der sinnlichen Anschauung des Menschen vom Menschen. Auch der Geist und das Ich ist Gegenstand der Sinne. Mit Recht leitet daher auch der Empirismus den Ursprung unserer Ideen von den Sinnen ab; nur vergifst er, dafs das wichtigste, wesentlichste Sinnenobjekt des Menschen der Mensch selbst ist, dafs nur in dem Blicke des Menschen in den Menschen das Licht des Bewufstseins und Verstandes sich entzündet. Der Idealismus hat daher Recht, wenn er im Menschen den Ursprung der Ideen sucht, aber Unrecht, wenn er sie aus dem isolierten, als für sich seienden Wesen, als Seele fixierten Menschen, mit einem Worte: aus dem Ich ohne ein sinnlich gegebenes Du ableiten will. Nur durch Mit-

teilung, nur aus der Konversation des Menschen mit dem Menschen entspringen die Ideen. Nicht allein, nur selbander kommt man zu Begriffen, zur Vernunft überhaupt. Zwei Menschen gehören zur Erzeugung des Menschen — des geistigen so gut wie des physischen: Die Gemeinschaft des Menschen mit dem Menschen ist das erste Prinzip und Kriterium der Wahrheit und Allgemeinheit. Die Gewifsheit selbst von dem Dasein anderer Dinge aufser mir ist für mich vermittelt durch die Gewifsheit von dem Dasein eines anderen Menschen neben mir. Was ich allein sehe, daran zweifle ich, was der andere auch sieht, das erst ist gewifs (§ 41). Die neue Philosophie macht den Menschen, mit Einschlufs der Natur als Basis des Menschen, zum alleinigen universellen und höchsten Gegenstand der Philosophie — die Anthropologie also mit Einschlufs der Philosophie zur Universalwissenschaft (§ 54). Die neue Philosophie, als die Philosophie des Menschen, ist auch wesentlich die Philosophie für die Menschen (§ 64).

Fafst man diese erkenntnistheoretischen Erörterungen Feuerbachs zusammen, so kann man sagen, dafs er Hegel gleichsam umkehrte, eine Lehre, die später bei Marx eine wichtige Rolle spielte. Die Ideen haben ihren Ursprung in der Sinnlichkeit des Menschen; aber es ist nur der gesellschaftliche Mensch, der Ideen hervorbringen kann. Feuerbach gebraucht zwar nicht dieses Wort, aber dahin zielt der Sinn seiner Ausführungen.

Auf diesen allgemeinen erkenntnistheoretischen Grundlagen erhebt sich Feuerbachs Religionsphilosophie, die immer und immer wieder den erneuten Ausgangspunkt seines Denkens und Forschens bildet. Im Jahre 1841 erschien sein bedeutendstes und einflufsreichstes religionsphilosophisches Werk: „Das Wesen des Christentums“, worin die Enthüllung des Geheimnisses der Theo-

logie in der Anthropologie am klarsten zum Ausdruck kommt.

Die Religion gründet sich auf das allgemeine Wesen des Menschen. Das allgemeine Wesen ist aber der Gattungscharakter des Menschen. „Das Tier hat nur ein einfaches, der Mensch ein zweifaches Leben: bei dem Tiere ist das innere Leben eins mit dem äufseren — der Mensch hat ein inneres und äufseres Leben. Das innere Leben des Menschen ist das Leben im Verhältnis zu seiner Gattung, seinem Wesen.“ Die Vorstellung Gottes ist ein Produkt des Menschen im Gattungsprozefs. „Wie der Mensch denkt, wie er gesinnt ist, so ist sein Gott: so viel Wert der Mensch hat, so viel Wert und nicht mehr hat sein Gott.“ Der geschichtliche Fortgang in den Religionen besteht darin, dafs das, was der früheren Religion für etwas Objektives gilt, jetzt als etwas Subjektives, d. h. was als Gott angeschaut und angebetet wurde, jetzt als etwas Menschliches erkannt wird. Die frühere Religion ist der späteren Götzendienst: der Mensch hat sein eigenes Wesen angebetet. Religion ist daher die Entzweiung des Menschen mit sich selbst: er setzt sich Gott als ein ihm entgegengesetztes Wesen gegenüber. Von diesem Gesichtspunkt aus giebt Feuerbach eine Zergliederung und Kritik des Christentums, und führt er es auf die natürlichen Bedürfnisse und Wünsche des Menschenherzens zurück. „Gott als Gott ist noch das verschlossene, verborgene Gemüt; das aufgeschlossene, offene, sich gegenständliche Gemüt ist Christus.“ Die Liebe ist die subjektive Existenz der Gattung, wie die Vernunft die objektive Existenz derselben ist. Christus ist die Liebe der Menschheit zu sich selbst als ein Bild oder als eine Person. Die Gattung existiert in der Energie der Liebe. Also ist Christus als das Bewufstsein der Liebe das Bewufstsein der Gattung. „Die Liebe zum Menschen darf keine abgeleitete sein; sie mufs zur ursprünglichen

werden. Dann allein wird die Liebe eine wahre, heilige, zuverlässige Macht. Ist das Wesen des Menschen das höchste Wesen des Menschen, so mufs auch praktisch das höchste und erste Gesetz die Liebe des Menschen zum Menschen sein. Homo homini deus est, — dies ist der oberste praktische Grundsatz — dies der Wendepunkt der Weltgeschichte."

In der späteren Schrift „Theogonie" (1857) behandelt Feuerbach das religionsphilosophische Problem ganz im allgemeinen nach den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums gemäfs den Prinzipien des vorhin gekennzeichneten anthropologischen Materialismus.

In einer seiner letzten religionsphilosophischen Arbeiten: „Das Geheimnis des Opfers" deutet der Nebentitel: „oder der Mensch ist, was er ifst" den Fortgang des anthropologischen zum philosophischen und ökonomischen Materialismus an. Hier macht er, wie er im Vorwort sagt, einen Gegenstand der Gastrologie (Lehre vom Magen, vom Gaumen) zu einem Gegenstand der Theologie, freilich damit auch umgekehrt einen Gegenstand der Theologie zu einem Gegenstand der Gastrologie, und er schmeichelt sich deswegen mit der Hoffnung, zu der noch immer strittigen Frage: was der wahre Sinn des Speise- und Trankopfers sei, einen zwar kurzen, aber entscheidenden Beitrag geliefert zu haben. Er weist darauf hin, dafs Homer und die griechischen Geographen und Geschichtsschreiber die Völker nur nach ihren „vorzüglichsten oder auffallendsten Nahrungsmitteln" bezeichnen. Homer setzt selbst in den Unterschied von Speisen den Unterschied der Götter und Menschen. „Gott ist, was er ifst; er ifst Ambrosia, d. h. also Unsterblichkeit oder unsterbliche Speise, also ist er ein Unsterblicher, ein Gott; der Mensch dagegen ifst Brot, ifst Früchte der Erde, also Irdisches, Nicht-Ambrosisches, Sterbliches, also ist er ein Mensch, ein Sterblicher." Wie die Speise so das Wesen, wie das Wesen so die

Speise. Jeder ifst nur, was seiner Individualität oder Natur, seinem Alter, seinem Geschlecht, seinem Stande und Berufe, seiner Würde gemäfs ist.“ Jede Klasse ist, was sie ihrer wesentlichen Eigenschaft nach ifst, und umgekehrt.

Nektar und Ambrosia drücken nur das Fürsichsein, nur den Unterschied der Götter von den Menschen aus. Die Götter sind aber ebenso wesentlich vom Menschen — nämlich von seinen verwünschten Schranken, Mängeln und Übeln — unterschieden als nicht unterschieden, wesensgleiche, innige, d. h. mit ihm einige, mit seinen geheimsten Wünschen einverstandene Wesen. Die Offenbarung dieser Wesensgleichheit ist das Opfer. Das Bedürfnis der Speisen hat der Mensch für sich selbst, aber den Genufs derselben teilt er mit den Göttern. Wein, Öl und folglich auch die übrigen Opferstoffe haben dieselbe Bedeutung für die Götter wie die Menschen, sie verdanken also ihre gottesdienstliche, ihre religiöse oder theologische Würde und Bedeutung ursprünglich nur ihrer wirklichen, physio- oder anthropologischen Wirkung und Bedeutung. Opfern heifst die Götter speisen.

Aber der Mensch ifst nicht nur mit der Speiseröhre, sondern auch mit der Luftröhre. „Luft essen oder trinken heifst Atmen.“ Wer kann leugnen, dafs „reines Sein“ und „reines Denken“ nur in reiner Luft stattfindet, dafs überhaupt, wo die geniefsbare Luft aufhört, auch das Leben, auch das Bewufstsein aufhört? Der Mensch ifst auch mit den Sinnen, namentlich den edelsten, den Augen und Ohren. Mit den Augen essen heifst Sehen, mit den Ohren Hören. Der Mensch ifst und verdaut auch mit dem Gehirn, dem Denkorgan. Das Hirn ist der Magen, das Verdauungsorgan der Sinne, so auch des Geschmackssinnes, der uns hier an der gemeinschaftlichen Tafel der Götter und Menschen vor allen anderen interessiert.

Diese fast scherzhaft klingenden Sätze sind das Vorspiel des ökonomischen Materialismus, ein Vorspiel freilich

nur in der eigenen subjektiven Gedankenentwicklung Feuerbachs; denn schon viele Jahre früher hatte ein anderer kongenialer Denker, Karl Marx, von Hegel und Feuerbach zugleich ausgehend, selbständig die Hegelsche Philosophie umgekehrt, die sinnliche Naturseite des Menschen aus dem abstrakten Gattungscharakter in die historische und soziale Wirklichkeit erweitert und die sinnliche Anschauung des Menschen auf die wirtschaftliche und technische Produktion der menschlichen Arbeitskräfte zurückgeführt. Von nun an handelt es sich nicht mehr blofs um Essen und Trinken, sondern um die Produktion der gesamten materiellen Lebensbedingungen.

Zweiter Teil.

Entwicklungsgeschichte des Marxismus.

Erstes Kapitel.

Auseinandersetzung mit Hegel und Feuerbach.

---

1. Der Einflufs des philosophischen Idealismus.

Den Entwicklungsgang des Marxismus im einzelnen und besonderen zu erforschen, die vielgestaltigen Einflüsse der politischen Zeitgeschichte und der geistigen Vergangenheit aufzudecken, hiefse die geistige Bildungsgeschichte von Marx in Form einer Biographie darstellen. Dazu fehlen aber noch viele Voraussetzungen. Das ist auch nicht der Zweck dieser Untersuchung, welche nur einen fundamentalen Gesichtspunkt zur vorläufigen Orientierung in den geistigen Horizont der Geschichtsphilosophie rücken will, nämlich die Herausentwicklung der Marxistischen Gedankenwelt aus der klassischen deutschen Philosophie, deren letztes und zugleich reifstes System das philosophische Lehrgebäude des Marxismus ist.

Marx leitet eine neue Phase der Geschichtsphilosophie ein, von der man aber nicht glauben darf, dafs sie schon ein vollendetes System darstelle, sondern welche vielmehr als ein neues Prinzip der Erkenntnis alle zukünftige wissenschaftliche Geschichtsforschung beherrschen wird. Die Geschichte ist das Gebiet der Wirklichkeit, wo das Wesen des Menschen sich entfaltet und am klarsten zur Selbst-

gewifsheit gelangt. Aber die Geschichte ist ein Ausschnitt aus der Natur, in deren universeller Wirklichkeit der historische Prozefs wie eine kleinere Sphäre in einer gröfseren Sphäre sich bewegt. Die Geschichtsphilosophie mufs daher notwendig mit einer bestimmten Naturauffassung verbunden sein. So ist Marx' historisch-ökonomischer Materialismus mit dem sogenannten dialektischen Materialismus verbunden, um eine philosophische Gesamtauffassung der Wirklichkeit zu begründen, in welcher die Beziehung von Denken und Sein und der geistigen und materiellen Kräfte in einer neuen Problemstellung untersucht und einer Lösung entgegengeführt wird. In dieser Hinsicht beweist sich der Marxismus als der wahre Ausläufer und Endpunkt der deutschen spekulativen Philosophie, und tritt er, ausgerüstet mit den logischen und dialektischen Mitteln derselben, an die natürliche Entwicklungslehre heran, die seit Kant und Laplace, Lamarck und Darwin die Auffassung der kosmischen und organischen Bildungen beherrscht.

Feuerbach verlangte, dafs die Philosophie von der Theologie sich endgültig zur Naturwissenschaft wende. Er ahnte die moderne Naturwissenschaft voraus, aber bei ihm blieb die Verbindung von Philosophie und Naturwissenschaft mehr ein blofses Postulat. Marx ist in seinem geistigen Bildungsgang mit der modernen physikalischen und biologischen Naturwissenschaft in innige Berührung gekommen. Er sah in seiner ökonomischen Methode eine Anwendung der naturwissenschaftlichen Untersuchungsart auf die Geschichte der menschlichen Gesellschaft, und sein Hauptwerk „Das Kapital“ ist, wie wir später sehen werden, von naturwissenschaftlichen und biologischen Elementen in grofsem Umfange durchsetzt.

Den abstrakten Gattungscharakter des Menschen, wie ihn Feuerbach lehrte, auf historische und ökonomische Ursachen zurückzuführen und zu zeigen, wie die Ideen der Menschen in ihrer geschichtlichen Entwicklung abhängig

sind von den gesellschaftlichen Verhältnissen der Menschen untereinander, und wie diese wieder bedingt sind durch die Stufe der materiellen Lebensproduktion, das war die Aufgabe der ersten litterarischen Arbeiten von Karl Marx. Dies war nur möglich auf Grund einer Auseinandersetzung mit Hegel und Feuerbach. Marx stand mitten im geistigen und politischen Leben seiner Zeit. Es war das Bestreben der ganzen Schule der Jung-Hegelianer, die Philosophie wieder aus der spekulativen Höhe des abstrakten Gedankens in die lebendige Flut des geschichtlichen Lebens zurückzuführen. Keiner von den Jung-Hegelianern aber hat diese Tendenz mit so viel nachhaltigem Einflufs verfolgt wie Marx. Er war ein Revolutionär aus Instinkt und Beruf. Nicht die Bewegung der Ideen in den Köpfen der Gelehrten, sondern die Umwälzungen im realen wirtschaftlichen und politischen Leben schienen ihm Ursache und Ziel der Geschichte zu sein. Marx' Wissenschaft ist nicht das Erzeugnis der Stubengelehrsamkeit. Sie wurzelt in seiner Zeit, auf dem Boden täglicher Erfahrung und Wirklichkeit. Er machte den Sozialismus zu einer Sache der Wissenschaft und des proletarischen Klassenkampfes und setzte die Freiheitsideen eines Kant, Fichte, Hegel und Feuerbach um in die lebenschaffende Werkstätte der Geschichte. „Vom Feuerbachschen abstrakten Menschen," schreibt Engels, „kommt man aber nur zu den wirklichen lebendigen Menschen, wenn man sie in der Geschichte handelnd betrachtet."[1])

Die litterarischen Werke von Marx tragen die Spuren der Kämpfe seiner Zeit und der Diskussionen, die er mit politischen und philosophischen Gegnern und Ignoranten zu führen hatte. Marx' Weltanschauung ist im täglichen Kampfe geboren worden. Hegel und Feuerbach, Bauer, Grün und Proudhon, alle müssen ihm zum Hintergrund dienen, vor

---

[1]) Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. Stuttgart 1888. S. 41.

dem seine eigene wissenschaftliche Entwicklung sich abspielt. Das ist wichtig für ein sachliches Verständnis des Marxismus. Nur wenn man die Entwicklung dieses Gedankensystems in seinen Hauptstationen verfolgt, kann man der wissenschaftlichen Bedeutung von Marx gerecht werden.

Als Student beschäftigte sich Marx mit der Hegelschen Philosophie, welche alle wissenschaftlichen Gebiete zu jener Zeit beherrschte. Aber nie ist er ein unbedingter Anhänger derselben gewesen. Ein Brief aus dem Jahre 1837—1838[1]) zeigt, wie er, erfüllt von Kantischem und Fichteschem Idealismus, daran geht, sich selbst eine Weltanschauung zu fundamentieren. Hier findet man schon Andeutungen der materialistischen Dialektik. „Das Dreieck läſst den Mathematiker konstruieren und beweisen; es bleibt bloſse Vorstellung im Raume, es entwickelt sich zu nichts Weiterem, man muſs es neben anderes bringen, dann nimmt es andere Stellungen ein, und dieses verschieden an dasselbe Gebrachte giebt ihm verschiedene Verhältnisse und Wahrheiten. Dagegen im konkreten Ausdruck lebendiger Gedankenwelt, wie es das Recht, der Staat, die Natur, die ganze Philosophie ist, hier muſs das Objekt selbst in seiner Entwicklung belauscht, willkürliche Einteilungen dürfen nicht hineingetragen werden, die Vernunft des Dinges selbst muſs als in sich Widerstreitendes fortrollen und in sich seine Einheit finden.“ Ferner: „Von dem Idealismus, den ich, beiläufig gesagt, mit Kantschem und Fichteschem verglichen und genährt, geriet ich dazu, im Wirklichen selbst die Idee aufzusuchen. Hatten die Götter früher über der Erde gewohnt, so waren sie jetzt das Centrum derselben geworden. — Ich hatte Fragmente der Hegelschen Philosophie gelesen, deren groteske Felsenmelodie mir nicht behagte. Noch einmal wollte ich hinabtauchen in das Meer, aber mit der bestimmten Absicht,

---

[1]) Die Neue Zeit, Jahrgang XVI, 1, S. 4.

die geistige Natur ebenso notwendig, konkret und festgerundet zu finden wie die körperliche, nicht mehr Fechterkünste zu üben, sondern die reine Perle ans Sonnenlicht zu halten."

In diesen Sätzen tritt das Problem der Marxschen Philosophie schon klar zu Tage.

Die begriffliche Schärfe und Klarheit, welche Marx durch die logische Zucht in der Schule des deutschen Idealismus in sich ausbildete, war im Grunde sein eigenstes natürlich-geistiges Wesen. Sie drängte ihn schon früh zur Entwicklung über die Lehren seiner Meister hinaus. Der erste entscheidende Schritt ging indes von Ludwig Feuerbach aus, dessen „Wesen des Christentums" im Jahre 1841 erschien und einen ungeheuren Einfluſs auf ihn ausübte. Engels hat später den Eindruck geschildert, den dieses Buch auf die Jung-Hegelianer machte. „Man muſs die befreiende Wirkung dieses Buches selbst erlebt haben, um sich eine Vorstellung davon zu machen. Die Begeisterung war allgemein; wir waren alle momentan Feuerbachianer." [1]) Die litterarischen Erstlingswerke Marx' sind, wie in den folgenden Abschnitten näher gezeigt wird, von dem Enthusiasmus für die Feuerbachsche Philosophie und deren Naturalismus und Humanismus getragen. Aber sie zeigen schon in keimhafter Regung, bald aber geradezu in scharfer prinzipieller Fassung den eigenen Weg, den der Entdecker des historischen Materialismus zu gehen berufen war.

2. Die drei Briefe Marx' an Ruge.

Die in den Deutsch-französischen Jahrbüchern mitgeteilten drei Briefe von Marx aus dem Jahre 1843 atmen einen revolutionären Charakter, der in seiner Ursprünglichkeit und Glut schon den zukünftigen Erwecker des Proletariats verrät. Ausgangspunkt seiner Stimmung ist die Er-

1) Ludwig Feuerbach u. s. w. S. 13.

innerung an die französische Revolution, und er empfindet Scham und Zorn über die despotischen und rückständigen Verhältnisse in Deutschland: „Die Scham ist schon eine Revolution; sie ist wirklich der Sieg der französischen Revolution über den deutschen Patriotismus, durch den sie 1813 besiegt wurde. Scham ist eine Art Zorn, der in sich gekehrte. Und wenn eine ganze Nation sich wirklich schämte, so wäre sie der Löwe, der sich zum Sprunge in sich zurückzieht." Der Philister und Spiefsbürger soll überwunden werden. „Lafst die Toten ihre Toten begraben und beklagen. Dagegen ist es beneidenswert, die ersten zu sein, die lebendig ins neue Leben eingehen." Das Selbstgefühl des Menschen, die Freiheit, wäre in der Brust dieser Menschen erst wieder zu erwecken. Nur dies Gefühl, welches mit den Griechen aus der Welt und mit dem Christentum in den blauen Dunst des Himmels verschwand, könne aus der Gesellschaft wieder eine Gemeinschaft von Menschen für ihre höchsten Zwecke, einen demokratischen Staat machen. Die Menschen dagegen, welche sich nicht als Menschen fühlen, wachsen ihren Herren zu, wie eine Zucht von Sklaven und Pferden. Die Philisterwelt sei die „politische Tierwelt". Ihr Prinzip sei die „entmenschte Welt". Das Prinzip der Monarchie sei überhaupt der verachtete, der verächtliche, der entmenschte Mensch. Menschen, — das wären geistige Wesen, freie Männer, Republikaner!

Marx' Tendenz geht auf die Wiederherstellung des Menschen: er will freie, wirkliche Menschen, die Menschenwelt der Demokratie. Doch finden sich auch schon Andeutungen der ökonomischen Auffassung. „Ich mache Sie nur darauf aufmerksam, dafs die Feinde des Philistertums, mit einem Wort alle denkenden und alle leidenden Menschen zu einer Verständigung gelangt sind, wozu ihnen früher durchaus die Mittel fehlten, und dafs selbst das passive Fortpflanzungssystem der alten

Unterthanen jeden Tag Rekruten für den Dienst der neuen Menschheit wirbt. Das System des Erwerbs und Handels, des Besitzes und der Ausbeutung der Menschen führt aber noch viel schneller als die Vermehrung der Bevölkerung zu einem Bruch innerhalb der jetzigen Gesellschaft, den das alte System nicht zu heilen vermag, weil es überhaupt nicht heilt und schafft, sondern nur existiert und geniefst. Die Existenz der leidenden Menschheit, die denkt, und der denkenden Menschheit, die unterdrückt wird, mufs aber notwendig für die passive und gedankenlos geniefsende Tierwelt der Philisterei ungeniefsbar und unverdaulich werden. Von unserer Seite mufs die alte Welt vollkommen ans Tageslicht gezogen werden. Je länger die Ereignisse der denkenden Menschheit Zeit lassen, sich zu besinnen, und der leidenden, sich zu sammeln, um so vollendeter wird das Produkt in die Welt treten, welches die Gegenwart in ihrem Schofs trägt." Marx will eine exakte Anschauung von dem haben, was werden soll. Es sei der Vorzug der neuen Richtung, nicht dogmatisch die Welt antizipieren zu wollen. „Bisher hatten die Philosophen die Auflösung aller Rätsel in ihrem Pulte liegen, und die dumme exoterische Welt hatte nur das Maul aufzusperren, damit ihr die gebratenen Tauben in den Mund flogen. Die Philosophie hat sich verweltlicht, und der schlagendste Beweis dafür ist, dafs das philosophische Bewufstsein selbst in die Qual des Kampfes nicht nur äufserlich, sondern auch innerlich hineingezogen ist."

Die rücksichtslose Kritik alles Bestehenden, — das ist sein Losungswort, Kritik des bisherigen Kommunismus, des Staates, Reform des Bewufstseins. Wie die Religion das Inhaltsverzeichnis von den theoretischen Kämpfen der Menschheit, so ist es der politische Staat von ihren praktischen. Die Reform des Bewufstseins besteht nur darin, dafs man die Welt ihr Bewufstsein innewerden lasse, dafs man sie aus dem Traume über sich selbst aufwecke, dafs

man ihre eigenen Aktionen ihr erkläre. Unser ganzer Zweck könne in nichts anderem bestehen, wie dies auch bei Feuerbachs Kritik der Religion der Fall sei, als dafs die religiösen und politischen Fragen in die selbstbewufste menschliche Form gebracht werden. Es werde sich dann zeigen, dafs die Welt längst den Traum von einer Sache besitze, von dem sie nur das Bewufstsein besitzen müsse, um sie wirklich zu besitzen. Es werde sich zeigen, dafs es sich nicht um einen grofsen Gedankenstrich zwischen Vergangenheit und Zukunft handle, sondern um die Vollziehung der Gedanken der Vergangenheit. Es werde sich endlich zeigen, dafs die Menschheit keine neue Arbeit beginne, sondern mit Bewufstsein ihre alte Arbeit zu stande bringe.

Diese im Geiste Feuerbachs gehaltenen Reflexionen kennzeichnen schon zur Genüge das Programm, dem Marx zeit seines Lebens treu geblieben ist: das Bündnis der Leidenden und Denkenden, der Wissenschaft und des Proletariats im „Dienste der neuen Menschheit“ [1]).

---

[1]) Immer denkwürdig bleiben die Aufsätze in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ für die Entwicklungsgeschichte des modernen Geistes. Selten ist wohl eine Schar von Männern der Wissenschaft so zukunftsfroh und hoffnungsreich in Bezug auf die „neue Menschheit“ gewesen wie jene, die sich in den Jahrbüchern ein litterarisches Rendezvous gaben. Hier schrieb Feuerbach jenen berühmten Satz: „Wir kommen in Deutschland so bald auf keinen grünen Zweig. Es ist alles in Grund und Boden hinein verdorben, das eine auf diese, das andere auf jene Weise. Neue Menschen brauchen wir. Aber sie kommen diesmal nicht, wie bei der Völkerwanderung, aus den Sümpfen und Wäldern, aus unseren Lenden müssen wir sie erzeugen. Und dem neuen Geschlecht mufs die neue Welt zugeführt werden in Gedanken und im Gedicht. Alles ist von Grund aus zu erschöpfen. Eine Riesenarbeit vieler vereinter Kräfte. Kein Faden soll am alten Regimente ganz bleiben. Neue Liebe, neues Leben, sagt Goethe; neue Lehre, neues Leben heifst es bei uns.“ Deutsch-Französische Jahrbücher, Paris 1844. S. 35.

3. Die Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie.

Marx' Einleitung in die Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie ist die Fortsetzung des vorhin angekündigten Programms: die Kritik des Himmels in eine Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik zu verwandeln.

Für Deutschland, sagt Marx, ist die Kritik der Religion im wesentlichen beendigt, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik. Die profane Existenz des Irrtums sei kompromittiert, nachdem seine himmlische oratio pro aris et focis widerlegt sei. Der Mensch, der in der phantastischen Wirklichkeit des Himmels, wo er einen Übermenschen suchte, nur den Wiederschein seiner selbst gefunden habe, werde nicht mehr geneigt sein, nur den Schein seiner selbst, nur den Unmenschen zu finden, wo er seine wahre Wirklichkeit sucht und suchen mufs. Das Fundament der irreligiösen Kritik sei: „Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Menschen." Und zwar sei die Religion das Selbstbewufstsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren habe. Aber der Mensch, das sei kein abstraktes, aufser der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das sei die Welt des Menschen, Staat, Sozietät. Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein umgekehrtes Weltbewufstsein, weil sie eine verkehrte Welt seien. Die Religion sei die allgemeine Theorie dieser Welt, ihr encyklopädisches Kompendium, ihre Logik in populärer Form, ihr spiritualistischer Point d'honnenr, ihr Enthusiasmus, ihre moralische Sanktion, ihre feierliche Ergänzung, ihr allgemeiner Trost und Rechtfertigungsgrund. Sie sei die phantastische Verwirklichung des menschlichen Wesens, weil das menschliche Wesen keine wahre Wirklichkeit besitze. Der Kampf gegen die Religion sei also mittelbar der Kampf gegen jene Welt,

deren geistiges Aroma die Religion sei. Das religiöse Elend sei in einem der Ausdruck des wirklichen Elends und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion sei der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände sei. Sie sei das Opium des Volkes u. s. w.

„Die Kritik der Religion ist also im Keime die Kritik des Jammerthales, dessen Heiligenschein die Religion ist.“ Es ist die Aufgabe der Geschichte, nachdem das Jenseits der Wahrheit verschwunden ist, die Wahrheit des Diesseits zu etablieren. So ist es auch mit der Hegelschen Philosophie. Wie die alten Völker ihre Vorgeschichte in der Imagination, so haben die Deutschen ihre Nachgeschichte im Gedanken erlebt, in der Philosophie. „Wir sind philosophische Zeitgenossen der Gegenwart, ohne ihre historischen Zeitgenossen zu sein.“ Mit Recht fordere daher die praktische politische Partei in Deutschland die Negation der Philosophie. Die Philosophie könne aber nicht aufgehoben werden, ohne sie zu verwirklichen.

Die Revolutionen bedürfen eines passiven Elementes, einer materiellen Grundlage. Die Theorie werde in einem Volke immer nur so weit verwirklicht, als sie die Verwirklichung seiner Bedürfnisse sei. Es genüge nicht, daſs der Gedanke zur Verwirklichung dränge, die Wirklichkeit müsse selbst zum Gedanken drängen. Erst die Schaffung des Proletariats, das die Auflösung der alten Gesellschaft bedeutet, giebt die materiellen und geistigen Bedingungen zur menschlichen Emanzipation, zur „völligen Wiedergewinnung des Menschen“.

In dem Vorwort der späteren Schrift: „Zur Kritik der politischen Ökonomie“ (1859) teilt Marx bezüglich dieser Ausführungen mit, daſs er eine Arbeit über die „Kritische Revision der Hegelschen Rechtsphilosophie“ unternommen habe, wovon die Einleitung in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern erschienen sei. Er faſst hier das Ergebnis der

Untersuchung dahin zusammen, daſs Rechtsverhältnisse wie Staatsformen weder aus sich selbst zu begreifen sind noch aus der sogenannten allgemeinen Entwicklung des menschlichen Geistes, sondern vielmehr in den materiellen Lebensbedingungen wurzeln.

In einem ähnlichen Gedankengang bewegen sich auch die Aufsätze über die „Judenfrage", in denen das Verhältnis der politischen zur allgemein menschlichen Emanzipation dargelegt wird. Der Gegensatz zwischen Juden und Christen höre erst dann auf, sobald Jude und Christ ihre gegenseitigen Religionen nur mehr als verschiedene Entwicklungsstufen des menschlichen Geistes erkennen. Alle Emanzipation sei Zurückführung der menschlichen Welt, der Verhältnisse auf den Menschen selbst. Der erste der beiden Aufsätze schlieſst mit dem charakteristischen Satze: „Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen Gattungswesen geworden ist, erst, wenn der Mensch seine ‚forces propres' als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht." Also: Lostrennung des Menschen von Religion und Staat, in welche er sich selbst entzweit hatte, unmittelbare Vergesellschaftung des Menschen mit dem Menschen, das ist die völlige menschliche Emanzipation!

In den Deutsch-Französischen Jahrbüchern findet sich auch ein Aufsatz von Friedrich Engels: „Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie". Wie interessant derselbe auch insofern sein mag, als darin manche speziell wirtschaftstheoretische Lehren im Keime enthalten sind, die Marx und Engels später dargelegt haben, so zeigt er doch

in deutlicher Weise, dafs Marx der ursprüngliche Begründer des — Marxismus ist[1]), dafs Engels in den grundlegenden Fragen der historischen Auffassung von Marx beeinflufst wurde, während Engels offenbar Marx in das Gebiet der Nationalökonomie näher einführte. Man mufs darauf hinweisen, dafs Engels' Kritik von einem ähnlichen Pathos sittlicher Entrüstung getragen ist wie die Aufsätze von Marx. Er hofft bald Gelegenheit zu haben, die „scheufsliche Unsittlichkeit“ des Fabriksystems ausführlich zu entwickeln und die Heuchelei des Ökonomen, die hier in ihrem vollen Glanze erscheint, schonungslos aufzudecken. Er hat dieses Versprechen in seiner „Lage der arbeitenden Klassen in England“ in musterhafter und vorbildlicher Weise erfüllt.

4. Die dialektisch-materialistischen Tendenzen in der „Heiligen Familie“.

Diese von Marx und Engels im Jahre 1845 gemeinsam verfafste Streitschrift ist gegen Bruno Bauer und Konsorten gerichtet. Ebenfalls von Feuerbachs Philosophie beseelt, steht sie auf dem Boden des „realen Humanismus“, der, wie die Vorrede bemerkt, in Deutschland keinen gefährlicheren Feind habe als den Spiritualismus oder den spekulativen Idealismus, der an die Stelle des wirklichen individuellen Menschen das „Selbstbewufstsein“ oder den „Geist“ setze und mit dem Evangelisten lehre: „Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch ist kein Nütze.“

Auf den speziellen Inhalt des Buches, der nur im Zusammenhang mit dem damaligen litterarischen Leben der

---

[1]) Das giebt auch Engels offen zu: „Aber der gröfste Teil der leitenden Grundgedanken, besonders auf ökonomischem und geschichtlichem Gebiet, und schliefslich ihre scharfe Fassung gehört Marx. — Die Theorie trägt daher auch mit Recht seinen Namen.“ Ludwig Feuerbach u. s. w. S. 43. Anmerkung.

Zeitgeschichte Verständnis und Interesse erwecken kann, gehe ich nicht ein; hier sollen nur einige kritische Bemerkungen Platz finden, welche für die Weiterentwicklung des dialektischen und historischen Materialismus von Wichtigkeit sind. Im allgemeinen wenden sich **Marx** und Engels von der Hegelschen Philosophie immer mehr ab, während Feuerbachs Humanismus, wenn auch mit nachlassender Kraft, fortwirkt und den kritischen Standpunkt abgiebt, von dem aus sie ihre Gegner beurteilen.

Schon in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern wurde der Gedanke angedeutet, dafs die kommende soziale Revolution nur durch das Proletariat herbeigeführt werden könne, das von der industriellen Entwicklung selbst erzeugt werde. „Wenn das Proletariat die Auflösung der bisherigen Weltordnung verkündet, so spricht es nur das Geheimnis seines eigenen Daseins aus; denn es ist die faktische Auflösung dieser Weltordnung.“ (S. 84.) Dieser „spezifische Marxismus“, der aus der materiellen Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft die Ursachen der eigenen Selbstvernichtung und einer neuen sozialen Klasse hervorgehen sieht, die sich und die ganze Gesellschaft durch die „Emanzipation des Menschen“ befreit, hat in der „Heiligen Familie“ durch eine tiefere Einsicht in die wirtschaftlichen Verhältnisse an Überzeugungskraft gewonnen. „Das Privateigentum treibt allerdings sich selbst in seiner national-ökonomischen Bewegung zu seiner eigenen Auflösung fort, aber nur durch eine von ihm unabhängige, bewufstlose, wider seinen Willen stattfindende, durch die Natur der Sache bedingte Entwicklung, nur indem es das Proletariat als Proletariat erzeugt, das seines geistigen und physischen Elendes bewufste Elend, die ihrer Entmenschung bewufste und darum sich selbst auflösende Entmenschung.“ — „Weil die Abstraktion von aller Menschlichkeit, selbst von dem Schein der Menschlichkeit im ausgebildeten Proletariat praktisch vollendet ist, weil in den Lebensbedingungen des Proletariats alle Lebensbedingungen

der heutigen Gesellschaft in ihrer unmenschlichen Spitze zusammengedrängt sind, weil der Mensch in ihnen sich selbst verloren hat, aber zugleich nicht nur das theoretische Bewufstsein dieses Verlustes gewonnen hat, sondern auch unmittelbar durch die nicht mehr abzuweisende, nicht mehr zu beschönigende, absolut gebieterische Not, den praktischen Ausdruck der Notwendigkeit, zur Empörung gegen diese Unmenschlichkeit gezwungen ist, darum kann und mufs das Proletariat sich selbst befreien. Es kann sich aber nicht selbst befreien, ohne seine eigenen Lebensbedingungen aufzuheben. Es kann seine eigenen Lebensbedingungen nicht aufheben, ohne alle unmenschlichen Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft, die sich in seiner Situation zusammenfassen, aufzuheben."

Man sieht, dafs hier Hegels Dialektik: Position, Negation, Versöhnung der Gegensätze, fortwirkt, aber sie ist zur materialistischen Dialektik geworden. Zwar handelt es sich hier nur um einen bestimmten Fall, nämlich um die historische Herausentwicklung des Proletariats aus den wirtschaftlichen Lebensbedingungen der bürgerlichen Gesellschaft, aber der Geist schafft nicht als bewegende Triebfeder die geschichtliche Entwicklung aus sich heraus, sondern er wird selbst bewegt von der ökonomischen Entwicklung, auf die er durch Klassenbewufstsein und Empörung reagiert. Hier kommt aber auch schon die Theorie der Verelendung und des Zusammenbruchs zum klaren Ausdruck, welche im „Kommunistischen Manifest" und im „Kapital" eine so bedeutsame Rolle spielt.

Marx' Tendenz, das Ideelle auf das Materielle zurückzuführen, findet in der Nebeneinanderstellung des französischen Prinzips der „Gleichheit" und des deutschen Prinzips des „Selbstbewufstseins" folgenden Ausdruck: „Das Selbstbewufstsein ist die Gleichheit des Menschen mit sich selbst im reinen Denken. Die Gleichheit ist das Selbstbewufstsein des Menschen von sich selbst im Element

der Praxis, d. h. also das Bewufstsein des Menschen vom anderen Menschen als dem ihm Gleichen und das Verhalten des Menschen zum anderen Menschen als dem ihm Gleichen. Die Gleichheit ist der französische Ausdruck für die menschliche Wesenseinheit, für das Gattungsbewufstsein und das Gattungsverhalten des Menschen, für die praktische Identität des Menschen mit dem Menschen, d. h. also für die gesellschaftliche oder menschliche Beziehung des Menschen zum Menschen. Wie daher die destruktive Kritik in Deutschland, ehe sie in Feuerbach zur Anschauung des wirklichen Menschen fortgegangen war, alles Bestimmte und Bestehende durch das Prinzip des Selbstbewufstseins aufzulösen suchte, so die destruktive Kritik in Frankreich durch das Prinzip der Gleichheit." (S. 49.) In demselben Abschnitt findet sich auch ein Satz, der von grofser Bedeutung für die prinzipielle Auffassung des Verhältnisses des Menschen zum Menschen ist, in welchem Marx an Proudhons Gegenüberstellung von „Privateigentum" und dem „Besitz" als einer gesellschaftlichen Funktion anknüpft: „Die Vorstellung des „gleichen Besitzes" ist der nationalökonomische Ausdruck dafür, dafs der Gegenstand als Sein für den Menschen, als gegenständliches Sein des Menschen zugleich das Dasein des Menschen für den anderen Menschen, seine menschliche Beziehung zum anderen Menschen, das gesellschaftliche Verhalten des Menschen zum Menschen ist." (S. 55.)

Da die „Heilige Familie" ein sehr selten gewordenes Buch geworden und kaum in Buchhandel und Bibliotheken zu haben ist, so kann ich mich nicht enthalten, einige Abschnitte zur Information des Lesers ausführlicher mitzuteilen, die für die Einsicht in die Entwicklungsgeschichte des Marxismus von grofser Bedeutung sind.

In dem Kapitel über „das Geheimnis der spekulativen Konstruktion" zeigt Marx, wie der spekulative Philosoph zu seinen Abstraktionen kommt, „indem er allgemein be-

kannte, in der wirklichen Anschauung sich vorfindende Eigenschaften des Apfels, der Birne etc. als von ihm erfundene Bestimmungen einschiebt, indem er dem, was allein der abstrakte Verstand schaffen kann, nämlich den abstrakten Verstandesformeln, Namen der wirklichen Dinge giebt; indem er endlich seine eigene Thätigkeit, wodurch er von der Vorstellung Apfel zu der Vorstellung Birne übergeht, für die Selbstthätigkeit des absoluten Subjekts, der „Frucht", erklärt. Diese Operation nennt man in der spekulativen Redeweise: die Substanz als Subjekt, als inneren Prozefs, als absolute Person begreifen, und das Begreifen bildet den wesentlichen Charakter der Hegelschen Methode." (S. 84.)

„Industrie und Handel gründen ganz andere Universalreiche als Christentum und Moral, Familienglück und Bürgerwohl." (S. 101.)

In dem Abschnitt „Der Geist und die Masse" wird darauf hingewiesen, dafs „alle kommunistischen und sozialistischen Schriftsteller von der Beobachtung ausgingen, einerseits, dafs selbst die günstigsten Glanzthaten ohne glänzende Resultate zu bleiben und in Trivialitäten auszulaufen scheinen, andererseits, dafs alle Fortschritte des Geistes bisher Fortschritte gegen die Masse der Menschheit waren, die in eine immer entmenschtere Situation hineingetrieben wurde. Sie erklärten daher (siehe Fourier) den ‚Fortschritt' für eine ungenügende, abstrakte Phrase; sie vermuteten (siehe unter anderen Owen) ein Grundgebrechen der zivilisierten Welt; sie unterwarfen daher die wirklichen Grundlagen der jetzigen Gesellschaft einer Kritik. Dieser kommunistischen Kritik entsprach praktisch sogleich die Bewegung der grofsen Masse, im Gegensatz zu welcher die bisherige geschichtliche Entwicklung stattgefunden hatte. Man mufs das Studium, die Wifsbegierde, die sittliche Energie, den rastlosen Entwicklungstrieb der französischen und englischen Ouvriers kennen ge-

lernt haben, um sich von dem menschlichen Adel dieser Bewegung eine Vorstellung machen zu können". (S. 125.)

Die Anerkennung der „allgemeinen Menschenrechte" ist durch die soziale Basis des Staates gegeben. Die „freie Menschlichkeit" und ihre „Anerkennung" ist „nichts anderes als die Anerkennung des egoistischen bürgerlichen Individuums und der zügellosen Bewegung der geistigen und materiellen Elemente, welche den Inhalt seiner Lebenssituation, den Inhalt des heutigen bürgerlichen Lebens bilden, dafs die Menschenrechte den Menschen daher nicht von der Religion befreien, sondern ihm die Religionsfreiheit geben, ihn nicht von dem Eigentum befreien, sondern ihm die Freiheit des Eigentums verschaffen, ihn nicht von dem Schmutze des Erwerbs befreien, sondern ihm vielmehr die Gewerbefreiheit verleihen". (S. 175.)

Man sieht hieraus, wie hoch und edel Marx das gesellschaftliche Verhältnis des Menschen zum Menschen auffafst, als ein Verhältnis ohne Dazwischenkunft der Religion, des Staates, des schmutzigen Erwerbs, als ein Verhältnis von Freien und Gleichen. Trotz der Verurteilung der Resultate der französischen Revolution kann er nicht umhin, an einer anderen Stelle zu erklären, dafs die französische Revolution Ideen hervorgetrieben habe, welche über die Ideen des ganzen alten Weltzustandes hinausführen, nämlich die kommunistische Idee, welche, konsequent ausgearbeitet, „die Idee eines neuen Weltzustandes" ist. (S. 186.)

„Es bedarf keines grofsen Scharfsinnes, um aus den Lehren des (französischen) Materialismus von der ursprünglichen Güte und gleichen intelligenten Begabung der Menschen, der Allmacht der Erfahrung, Gewohnheit, Erziehung, dem Einflusse der äufseren Umstände auf den Menschen, der hohen Bedeutung der Industrie, der Berechtigung des Genusses etc. seinen notwendigen Zusammenhang mit dem Kommunismus und Sozialismus ein-

zusehen. Wenn der Mensch aus der Sinnenwelt und der Erfahrung in der Sinnenwelt alle Kenntnis, Empfindung etc. sich bildet, so kommt es also darauf an, die empirische Welt so einzurichten, dafs er das wahrhaft Menschliche in ihr erfährt, sich angewöhnt, dafs er sich als Mensch erfährt. Wenn das wohlverstandene Interesse das Prinzip aller Moral ist, so kommt es darauf an, dafs das Privatinteresse des Menschen mit dem menschlichen Interesse zusammenfällt. Wenn der Mensch unfrei im materialistischen Sinne, d. h. frei ist, nicht durch die negative Kraft, dies und jenes zu meiden, sondern durch die positive Macht, seine wahre Individualität geltend zu machen, so mufs man nicht das Verbrechen am einzelnen strafen, sondern die antisozialen Geburtsstätten des Verbrechens zerstören und jedem den sozialen Raum für seine wesentliche Lebensäufserung geben. Wenn der Mensch von den Umständen gebildet wird, so mufs man die Umstände menschlich bilden. Wenn der Mensch von Natur gesellschaftlich ist, so entwickelt er seine wahre Natur erst in der Gesellschaft, und man mufs die Macht seiner Natur nicht an der Macht des einzelnen Individuums, sondern an der Macht der Gesellschaft messen." (S. 207.)

„Allerdings, die spiritualistische, die theologische kritische Kritik kennt nur — kennt wenigstens in ihrer Einbildung — die politischen, litterarischen und theologischen Haupt- und Staatsaktionen der Geschichte. Wie sie das Denken von den Sinnen, die Seele vom Leibe, sich selbst von der Welt trennt, so trennt sie die Geschichte von der Naturwissenschaft und Industrie, so sieht sie nicht in der grob-materiellen Produktion auf der Erde, sondern in der dunstigen Wolkenbildung am Himmel die Geburtsstätte der Geschichte." (S. 238.)

„Hegel macht den Menschen zum Menschen des Selbstbewufstseins, statt das Selbstbewufstsein zum Selbstbewufstsein des Menschen, des wirklichen, daher auch in einer

wirklichen gegenständlichen Welt lebenden und von ihr bedingten Menschen zu machen. Er stellt die Welt auf den Kopf und kann daher auch im Kopf alle Schranken auflösen, wodurch sie natürlich für die schlechte Sinnlichkeit, für den wirklichen Menschen bestehen bleiben. Überdem gilt ihm notwendigerweise alles das als Schranke, was die Beschränktheit des allgemeinen Selbstbewufstseins verrät, alle Sinnlichkeit, Wirklichkeit, Individualität der Menschen wie ihrer Welt. Die ganze ‚Phänomenologie' will beweisen, dafs das Selbstbewufstsein die einzige und alle Realität ist.“ (S. 306.)

Aus derartigen geistsprühenden, in ihrer Diktion glänzenden Sätzen, wie sie sich in dem genannten Buche in grofser Anzahl finden, ersieht man, wohin Marx mit seiner Kritik Hegels hinzielt: Hegel umzukehren! Die Herausbildung der materialistischen Dialektik ist im allgemeinen vollzogen. Der Mensch kehrt aus den spekulativen Höhen des Ideenreiches zu sich selbst zurück. Die Selbstentfremdung ist aufgehoben. Die Bildung zum wahrhaften Menschen innerhalb der vergesellschafteten Menschheit ist der wesentliche Zweck des Menschenlebens. Die Geschichte aber wird mit der Naturwissenschaft und Industrie in Zusammenhang gebracht und ihre Geburtsstätte aus Himmelshöhen in die grob-materielle Produktion auf der Erde verlegt.

5. Auseinandersetzung mit Feuerbach.

Im Vorwort zur „Heiligen Familie“ teilen Marx und Engels ihre Absicht mit, nach dieser Polemik selbständige Schriften herauszugeben, worin sie ihre positive Ansicht und damit ihr positives Verhältnis zu den neueren philosophischen und sozialen Doktrinen darstellen würden. Im Vorwort der „Kritik der politischen Ökonomie“ (1859) hat Marx darüber nähere Mitteilungen gemacht; dafs nämlich sie beide da-

mals beschlossen, den Gegensatz ihrer Ansicht gegen die ideologische der deutschen Philosophie gemeinschaftlich auszuarbeiten, in der That mit ihrem ehemaligen philosophischen Gewissen abzurechnen. „Der Vorsatz ward ausgeführt in der Form einer Kritik der nachhegelschen Philosophie. Das Manuskript, zwei starke Oktavbände, war längst an seinem Verlagsort in Westfalen angelangt, als wir die Nachricht erhielten, dafs veränderte Umstände den Druck nicht erlaubten. Wir überliefsen das Manuskript der nagenden Kritik der Mäuse um so williger, als wir unseren Hauptzweck erreicht hatten, — Selbstverständigung."

Nach einer Mitteilung von Engels existiert das Manuskript noch, ist aber leider bisher nicht durch Druck bekannt gegeben worden. Er teilt dagegen elf aus jener Zeit stammende Thesen von Marx über Feuerbach mit, „unschätzbar als das erste Dokument, worin der geniale Keim der neuen Weltanschauung niedergelegt ist". Engels hat später in einer besonderen Schrift mit Feuerbach abgerechnet, die an dieser Stelle noch nicht besprochen werden kann. Von aufserordentlichem Interesse sind dagegen jene elf Thesen, welche den prinzipiellen Standpunkt und die endgültige Auseinandersetzung Marx' mit Feuerbach klar erkennen lassen. Sie sind viel sachlicher und gerechter gehalten als die späteren diesbezüglichen Auseinandersetzungen Engels', der in seiner Kritik zwischen einer enthusiastischen Auffassung Feuerbachs als eines geistigen Befreiers und eines simplen Bücherschreibers hin und her schwankt.

„Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus — den Feuerbachschen mit eingerechnet — ist, dafs der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des Objektes oder der Anschauung gefafst wurde; nicht aber als menschliche sinnliche Thätigkeit, Praxis, nicht subjektiv. Daher geschah es, dafs die thätige Seite, im Gegensatz zum Materialismus, vom

Idealismus entwickelt wurde — aber nur abstrakt, da der Idealismus natürlich die wirkliche, sinnliche Thätigkeit als solche nicht kennt. Feuerbach will sinnliche, von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedene Objekte; aber er fafst die menschliche Thätigkeit selbst nicht als gegenständliche Thätigkeit." — Diese Sätze der ersten These geben das Grundthema für alle anderen an, nämlich die Wirklichkeit und Gegenständlichkeit des Denkens durch die Praxis, durch die gegenständliche Thätigkeit selbst zu begreifen. Diese gegenständliche Thätigkeit ist aber nur in der Geschichte und Gesellschaft möglich. Wenn Feuerbach die Religion auf das „menschliche Wesen" zurückführte, so ist dieses menschliche Wesen bei ihm nur als „Gattung", als „innere, stumme, die vielen Individuen blofs natürlich verbindende Allgemeinheit" gefafst worden. „Feuerbach sieht daher nicht, dafs das ‚religiöse Gemüt' selbst ein gesellschaftliches Produkt ist, und dafs das abstrakte Individuum, das er analysiert, in Wirklichkeit einer bestimmten Gesellschaftsform angehört." (Siebente These.)[1])

Die Kennzeichnung des Materialismus und Idealismus

[1]) Freilich hat sich Feuerbach, wie schon an einer früheren Stelle nachgewiesen wurde, in späteren Jahren durch eigene Entwicklungstendenz dem Marxschen Standpunkt genähert. So drückt er auch in einer späteren Schrift einen ähnlichen Gedanken aus wie in der Marxschen These: „Das aber ist der Grundmangel des Idealismus, dafs er die Frage von der Objektivität oder Subjektivität, von der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Welt nur vom theoretischen Standpunkt aus sich stellt und löst, während doch die Welt ursprünglich, zuerst, nur weil sie ein Objekt des Wollens, des sein und haben Wollens ist, Objekt des Verstandes ist. Wie richtig sieht dagegen in dieser Beziehung der religiöse Mensch, welcher die Wirklichkeit und Gegenständlichkeit der Welt nicht vom Verstande, sondern vom Willen, von der Liebe Gottes ableitet." S. W. Bd. X. S. 189. Man sieht indes den Unterschied leicht heraus: Feuerbach nimmt die Welt als Gegenstand des Wollens nur in der religiösen Selbstentfremdung des Wollens, nicht im unmittelbaren sinnlichen Thun wie Marx in der technischen und wirtschaftlichen Praxis.

in der ersten These ist durchaus zutreffend. Die sensualistischen Philosophen hatten den menschlichen Geist passiv aufgefafst. Nach ihrer Lehre bestimmen die Eindrücke der Aufsenwelt die Vorstellungen und Gefühle des Innenlebens, die Sinne sind die allgemeinen Pforten, durch welche sich die äufseren Dinge als Kopieen in der Seele abprägen. Die im ersten Teile dieser Untersuchung gegebene Übersicht über die idealistische Philosophie hat gezeigt, dafs Kant die selbstthätige Funktion (Spontaneität) des Verstandes in der Urteilsbildung nachwies, er aber überdem die aktive praktische Vernunft der theoretischen überordnete, weil alles Interesse des Menschen schliefslich ein praktisches sei. Freilich war das praktische Interesse im Sinne des moralischen Wollens gemeint. Aber der Umstand, dafs Kant in der teleologischen Urteilskraft als der höchsten Synthese des Bewufstseins das ästhetische, teleologische und technische Urteil in einen so nahen Zusammenhang einheitlicher Funktion brachte, mufs Marx' Behauptung etwas einschränken. Denn hier sucht Kant zu zeigen, dafs der Mensch nur so viel verstehen kann, als er selbst zu machen im stande ist; und weil er in der ästhetischen Arbeit des Menschen seine höchste technische Leistung erblickt, wird ihm die menschliche Kunst ein logischer Leitfaden zum Verständnis der Natur.

Wir sahen sodann, wie Fichte mit Kants Lehre vom Primat der praktischen Vernunft Ernst machte, systematisch und prinzipiell den ganzen Bewufstseinsinhalt aus dem „praktischen Ich" durch eine dialektische Entwicklung abzuleiten suchte. „Es ist so, weil ich es so mache."[1]) Im Begriff des Handelns, der nur durch die intellektuelle Anschauung des selbstthätigen Ich möglich wird, sieht er den einzigen Begriff, der die beiden Welten, die für uns da sind, die sinnliche und die intelligible, vereinigt. Ihm

[1]) S. W. Bd. I. S. 460.

ist die äufsere Welt nichts anderes als das versinnlichte Material der Pflicht. „Dies ist das eigentliche Reelle in den Dingen, der wahre Grundstoff aller Erfahrung. Der Zwang, mit welchem der Glaube an die Realität sich uns aufdrängt, ist ein moralischer Zwang, der einzige, welcher für das freie Wesen möglich ist.“[1]) In allem, was wir erblicken, „erblicken wir nur den Wiederschein unserer eigenen inneren Thätigkeit“.[2])

Für Fichte bleibt der praktische Erkenntnisgrund aller Realität ein moralischer. Bei ihm sind Politik und Ethik voneinander getrennt. Er kennt keine eigentliche geschichtliche Entwicklung. Dagegen hat Kant in seinen naturhistorischen und sozialphilosophischen Aufsätzen bedeutsame Schritte zur Überführung der moralischen Praxis in die geschichtliche und gesellschaftliche Wirklichkeit gethan. Hegel machte die praktisch-logische Thätigkeit, d. h. die Dialektik, zum Entwicklungsprinzip der ganzen historischen Wirklichkeit. Für ihn ist auch die Politik etwas Sittliches, der Staat z. B. eine „sittliche Substanz“. Trotzdem blieb Hegel Idealist; er war der rechte Idealist, der absolute Idealist.

Indem Feuerbach die Wirklichkeit und Wahrheit auf die Sinnlichkeit und die Gattung zurückführte, blieb er trotz alledem im Marxschen Sinne Idealist, wenn er auch sagt: „Die neue Periode der Philosophie beginnt mit der Inkarnation der Philosophie. Die menschgewordene Philosophie ist allein die positive, d. i. die wahre Philosophie.“ Bei ihm bleibt die Fleischwerdung der Idee sinnliche Beziehung des Menschen zum Menschen in der Gattung: Humanität, Liebe und Glückseligkeit. Diese sinnlichen Beziehungen werden noch nicht gesellschaftlich und historisch gefafst. Erst wenn die Sinnlichkeit

[1]) S. W. Bd. V. S. 185.

[2]) Desgl. S. 180.

und Praxis des Wollens zur technischen und industriellen Praxis, zur wirtschaftlichen Arbeit wird, dann ist der reale Zusammenhang zwischen Mensch und Mensch, zwischen Mensch und Natur gefunden.

Diese Marxsche Anschauung, die in den früheren Aufsätzen schon angedeutet ist und in der „Heiligen Familie“ zu immer klarerem Ausdruck ringt, kommt nachher zur vollen Entwicklung. Aber Marx' ökonomische Theorie hat das Problem auch noch nicht ganz gelöst. Erst Darwins biologische Entwicklungslehre von der Entstehung der Arten und der organischen Abstammung des Menschen aus dem Naturreich der Tiere hat Feuerbachs abstrakten Gattungscharakter des Menschen auf seine naturhistorische Basis zurückgeführt, eine Auffassung, die im dritten Teile dieser Untersuchung, der systematischen Kritik des Marxismus, näher dargelegt wird. Hier wird sich auch zeigen, dafs Kant, Fichte und Feuerbach trotz Marx und Darwin von ihrem Standpunkte aus Recht haben und Recht behalten, indem ihre Ansichten als wahre und notwendige Stufen der realen Beziehung zwischen Natur und Geist nachgewiesen werden. Ihre Lehren sind keineswegs endgültig abgethan oder überwunden, sondern vom naturhistorischen und sozialhistorischen Standpunkt in ein neues Licht kritischer Anerkennung gerückt. Denn über aller natürlichen und sozialen Entwicklung soll man nicht vergessen, dass die Untersuchung des Verstandes und Willens und der Beziehung des Verstandes und Willens zu ihren Gegenständen eine methodische Voraussetzung aller entwicklungsgeschichtlichen Wissenschaft ist, und dafs das Bewufstsein in seinen allgemeinen logischen und praktischen Funktionen sich gleichbleibend beharrt, unabhängig von der historischen Entwicklungsstufe seines Inhalts und seiner Klarheit.

Zweites Kapitel.

Der Ausbau der ökonomischen Geschichtstheorie.

Die weitere Ausbildung des historischen Materialismus geht in der Richtung fort, dafs Marx die ökonomischen Faktoren im sozialen und geschichtlichen Leben immer mehr ans Licht zieht. Zwar wirken Hegel und Feuerbach noch fort, und bleibt die Geschichte der menschlichen Ideen und die Befreiung der Menschheit das letzte theoretische und praktische Ziel seines Nachdenkens, doch tritt die Erkenntnis der Gesetze und der Entwicklung des wirtschaftlichen Lebens immer mehr in den Mittelpunkt seines wissenschaftlichen Interesses. Die ökonomischen Triebfedern des Lebens werden aber weniger als subjektive Bedürfnisse aus der menschlichen Natur hergeleitet wie bei Smith und Ricardo, sondern es ist die technische Stufe der wirtschaftlichen Produktivkräfte, welche die Basis des historischen und sozialen Lebens abgeben soll. Die wirtschaftsgeschichtliche Untersuchung bildet die Grundlage für die Geschichte der Ideen und die Befreiung der Menschheit.

Die Entwicklungsstufen zur ökonomisch-materialistischen Geschichtsauffassung werden hauptsächlich gekennzeichnet durch „Das Elend der Philosophie“ (1846/47), das „Kom-

munistische Manifest“ (1847), von Marx und Engels zugleich verfaſst, und durch die „Kritik der politischen Ökonomie“ (1859), in deren berühmtem Vorwort die ökonomische Geschichtstheorie ihre erste durchschlagende Formulierung erhalten hat.

Im „Elend der Philosophie“ hat Marx zum erstenmal in groſsen Grundzügen eine systematische Analyse und Kritik der politischen Ökonomie gegeben, welche, wie es in einem späteren Briefe heiſst, „das Ganze jener Eigentumsverhältnisse nicht in ihrem juristischen Ausdruck als Willensverhältnisse, sondern in ihrer realen Gestalt, d. h. als Produktionsverhältnisse, umfaſste“. Die Produktionsverhältnisse sind aber durch den jeweiligen Stand der Produktivkräfte bestimmt. Der Mensch wird in seinen wirtschaftlichen Handlungen nicht durch den freien Willen geleitet, sondern sowohl als Produzent wie Konsument von der sozialen Lage und der Organisation der Produktion bestimmt. „Ist das System der Bedürfnisse in seiner Gesamtheit auf die Meinung oder auf die gesamte Organisation der Produktion begründet? In den meisten Fällen entspringen die Bedürfnisse aus der Produktion oder aus einem auf die Produktion begründeten allgemeinen Zustand. Der Welthandel dreht sich fast ausschlieſslich um Bedürfnisse — nicht der Einzelkonsumtion, sondern der Produktion. Um ein anderes Beispiel zu wählen, setzt nicht das Bedürfnis nach Notaren ein gegebenes Zivilrecht voraus, das nur der Ausdruck einer bestimmten Entwicklung des Eigentums, d. h. der Produktion, ist? (2. Aufl. S. 13.)

Die Austauschverhältnisse, die Beziehungen von Ware, Wert, Konkurrenz werden durch die Produktions- und Eigentumsverhältnisse bestimmt. Auf ihnen beruht auch die soziale Organisation. „Mit dem Moment, wo die Zivilisation beginnt, beginnt die Produktion sich aufzubauen auf dem Gegensatz der Berufe, der Stände, der

Klassen, schliefslich auf dem Gegensatz zwischen angehäufter und unmittelbarer Arbeit. Ohne Gegensatz kein Fortschritt: das ist das Gesetz, dem die Zivilisation bis heute gefolgt ist. Bis jetzt haben sich die Produktionskräfte auf Grund dieser Herrschaft des Klassengegensatzes entwickelt." (S. 35.)

Aber nicht nur das wirtschaftliche Handeln des Konsumenten und Produzenten, sondern auch Recht und Politik haben ihre Grundlage in den wirtschaftlichen Verhältnissen. „In der That, man mufs jeder historischen Kenntnis bar sein, um nicht zu wissen, dafs es die Souveräne sind, die zu allen Zeiten sich den wirtschaftlichen Verhältnissen fügen mufsten, dafs aber niemals sie es gewesen sind, welche ihnen das Gesetz diktiert haben. Sowohl die politische wie die bürgerliche Gesetzgebung proklamieren, protokollieren nur das Wollen der ökonomischen Verhältnisse." (S. 62.) — „Das Recht ist nur die offizielle Anerkennung der Thatsache." (S. 66.) — „Die ökonomischen Kategorieen sind nur die theoretischen Ausdrücke, Abstraktionen der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse." (S. 90.) — „Herr Proudhon, der Ökonom, hat ganz gut begriffen, dafs die Menschen Tuch, Leinwand, Seidenstoffe unter bestimmten Produktionsverhältnissen anfertigen. Aber was er nicht begriffen hat, ist, dafs diese bestimmten sozialen Verhältnisse ebensogut Produkte des Menschen sind wie Tuch, Leinen etc. Die sozialen Verhältnisse sind eng verknüpft mit den Produktivkräften. Mit der Erwerbung neuer Produktivkräfte verändern die Menschen ihre Produktionsweise, und mit der Veränderung der Produktionsweise, der Art, ihren Lebensunterhalt zu gewinnen, verändern sich alle ihre gesellschaftlichen Verhältnisse. Die Handmühle ergiebt eine Gesellschaft mit Feudalherren, die Dampfmühle mit industriellen Kapitalisten. Aber dieselben Menschen, welche die sozialen Verhältnisse gemäfs ihrer mate-

riellen Produktionsweise gestalten, gestalten auch die Prinzipien, die Ideen, die Kategorieen gemäfs ihren gesellschaftlichen Verhältnissen. Somit sind diese Ideen, diese Kategorieen ebensowenig ewig als die Verhältnisse, die sie ausdrücken. Sie sind historische, vergängliche, vorübergehende Produkte. Wir leben inmitten einer beständigen Bewegung des Anwachsens der Produktivkräfte, der Zerstörung sozialer Verhältnisse, der Bildung der Ideen; unbeweglich ist nur die Abstraktion der Bewegung — mors immortalis.“ (S. 91.) —

In diesen Sätzen, namentlich aber in dem letzteren, ist die Stufenleiter der historisch-ökonomischen Begriffe deutlich ausgebildet: Produktionskräfte, die abhängig von der Entwicklung der Technik und der Werkzeuge sind, — Produktionsweise, — Eigentumsverhältnisse, — soziale Klassenbildung, — juristische und politische Anerkennung der sozialen Mächte, — davon abhängig die Geschichte der Prinzipien und Ideen.

Die Rolle, welche dem Menschen selbst in dieser Entwicklung zufällt, ist dahin gekennzeichnet, dafs der Mensch Mittelpunkt und Träger dieses Prozesses ist, als thätiges Glied in die Bewegung eingreift, wie denn auch Marx hier zugiebt, dafs die wirtschaftlichen Erzeugnisse wie die sozialen Verhältnisse „Produkte des Menschen“ sind. Ebenso sind es die Menschen selbst, welche ihre Ideen und Kategorieen gestalten. Aber diese sozial und ideell gestaltende Thätigkeit des Menschen ist keine absolut freie, sondern eine relative, historisch und wirtschaftlich bedingte Thätigkeit.

Die Gesellschaft und der Mensch in ihr ist einer beständigen Veränderung und Entwicklung unterworfen. So durfte denn Marx als das Resultat seiner Untersuchung den Satz aussprechen: „Die ganze Geschichte ist nur eine fortgesetzte Umwandlung der menschlichen Natur.“ (S. 133.) —

Einen kurzen, aber im ganzen fundamentalen Grundrifs dieser Geschichte haben Marx und Engels im „Kommu-

nistischen Manifest" [1]) gegeben. Der Grundgedanke, der die gesamte Darstellung beherrscht, findet in dem Satze seinen klassischen Ausdruck: „Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen." (S. 9.) Der Begriff des Klassenkampfes, der in den voraufgehenden Schriften nur andeutungsweise sich hervorwagte, kommt hier zum vollen Durchbruch in der historischen Erkenntnis. Die Klassenkämpfe haben ihre reale Basis in der Entwicklung der ökonomischen Produktivkräfte. Das Manifest berührt nur kurz die früheren Epochen der Gesellschaft, den Klassenkampf zwischen Freien und Sklaven, Patriziern und Plebejern, Baronen und Leibeigenen, Zunftbürgern und Gesellen und giebt in seinen wichtigsten Abschnitten einen Überblick über die Entstehungsgeschichte und Entwicklung der grofsen Industrie und der Bourgeoisie aus der feudalen Ordnung, indem die veränderten materiellen Lebens- und Existenzbedingungen nachgewiesen werden, welche dieser ökonomischen, sozialen und politischen Entwicklung zu Grunde lagen. Zugleich wird — und darauf beruhte die grofse Agitationskraft des Manifestes — die Entstehung des Proletariates aus dem Schofse der grofsen Industrie erklärt und zugleich der notwendig einbrechende Untergang der Bourgeoisie prophezeit.

Die historische Theorie des Klassenkampfes soll aufklärend wirken auf die Geschichte der Ideen. „Bedarf es tiefer Einsicht, um zu begreifen, dafs mit den Lebensverhältnissen der Menschen, mit ihren gesellschaftlichen Beziehungen, mit ihrem gesellschaftlichen Dasein auch ihre Vorstellungen, Anschauungen und Begriffe, mit einem Wort auch ihr Bewufstsein sich ändert? Was beweist die Geschichte der Ideen anderes, als dafs die geistige Produktion sich mit der materiellen umgestaltet? Die herrschenden Ideen einer Zeit waren stets nur die Ideen

[1]) Sechste autorisierte deutsche Ausgabe. Berlin 1898.

der herrschenden Klasse. Man spricht von Ideen, welche eine ganze Gesellschaft revolutionieren; man spricht damit nur die Thatsache aus, dafs sich innerhalb der alten Gesellschaft die Elemente einer neuen gebildet haben, dafs mit der Auflösung der alten Lebensverhältnisse die Auflösung der alten Ideen gleichen Schritt hält. Als die alte Welt im Untergehen begriffen war, wurden die alten Religionen von der christlichen Religion besiegt. Als die christlichen Ideen im 18. Jahrhundert den Aufklärungsideen unterlagen, rang die feudale Gesellschaft ihren Todeskampf mit der damals revolutionären Bourgeoisie. Die Ideen der Gewissens- und Religionsfreiheit sprachen nur die Herrschaft der freien Konkurrenz auf dem Gebiete des Wissens aus. ‚Aber,‘ wird man sagen, ‚religiöse, moralische, philosophische, politische, rechtliche Ideen u. s. w. modifizieren sich allerdings im Laufe der geschichtlichen Entwicklung. Die Religion, die Moral, die Philosophie, die Politik, das Recht erhielten sich stets in diesem Wechsel. Es giebt zudem ewige Wahrheiten, wie Freiheit, Gerechtigkeit u. s. w., die allen gesellschaftlichen Zuständen gemeinsam sind. Der Kommunismus aber schafft die ewigen Wahrheiten ab, er schafft die Religion ab, die Moral, statt sie neu zu gestalten, er widerspricht also allen bisherigen geschichtlichen Entwicklungen.‘ Worauf reduziert sich diese Anklage? Die Geschichte der ganzen bisherigen Gesellschaft bewegte sich in Klassengegensätzen, die in den verschiedenen Epochen aber verschieden gestaltet waren. Welche Form sie aber auch immer angenommen, die Ausbeutung des einen Teils der Gesellschaft durch den anderen ist eine allen vergangenen Jahrhunderten gemeinsame Thatsache. Kein Wunder daher, dafs das gesellschaftliche Bewufstsein aller Jahrhunderte, aller Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit zum Trotz, in gewissen gemeinsamen Formen sich bewegt, in Bewufstseinsformen, die nur mit dem gänzlichen Verschwinden des Klassengegensatzes sich vollständig auf-

lösen. Die kommunistische Revolution ist das radikalste Brechen mit den überlieferten Eigentumsverhältnissen; kein Wunder, dafs in ihrem Entwicklungsgange am radikalsten mit den überlieferten Ideen gebrochen wird." [1])

Hier wird also ein genauer Parallelismus zwischen ökonomischer Geschichte und Ideengeschichte angenommen. Giebt man denselben auch im allgemeinen zu, so kann man doch nicht dem Satze zustimmen, „dafs mit der Auflösung der alten Lebensverhältnisse die Auflösung der alten Ideen gleichen Schritt hält". Im Gegenteil, die Ideen einer Epoche können oft einerseits aus ihrer zeitlichen Beschränktheit in die Zukunft hinausragen, wie das auch Marx zuweilen selbst zugiebt, andererseits aber durch die Macht des geistigen Trägheitsgesetzes die Lebensverhältnisse überdauern, aus denen sie hervorgewachsen sind. Was hier konstatiert werden mufs, ist die dem Marxismus zeitweise eigentümliche Unterschätzung der geistigen Tradition, sowohl in ihrer konservativen als revolutionären Macht. Wir werden später darauf zurückkommen und finden, dafs diese Unterschätzung weniger in rein wissenschaftlichen Erwägungen als vielmehr in praktischen Affekten ihren Ursprung hat, in dem „radikalen Brechen" mit der Vergangenheit.

---

[1]) Engels hat später den durchgehenden Grundgedanken des Manifestes dahin gefafst: „Dafs die ökonomische Produktion und die aus ihr mit Notwendigkeit folgende gesellschaftliche Gliederung einer jeden Geschichtsepoche die Grundlage bildet für die politische und intellektuelle Geschichte dieser Epoche; dafs demgemäfs (seit Auflösung des uralten Gemeinbesitzes an Grund und Boden) die ganze Geschichte eine Geschichte von Klassenkämpfen gewesen ist, Kämpfen zwischen ausgebeuteten und ausbeutenden, beherrschten und herrschenden Klassen auf verschiedenen Stufen der gesellschaftlichen Entwicklung; dafs dieser Kampf aber jetzt eine Stufe erreicht hat, wo die ausgebeutete und unterdrückte Klasse (das Proletariat) sich nicht mehr von der sie ausbeutenden und unterdrückenden Klasse (der Bourgeoisie) befreien kann, ohne zugleich die ganze Gesellschaft für immer von Ausbeutung, Unterdrückung und Klassenkämpfen zu befreien — dieser Grundgedanke gehört einzig und ausschliefslich Marx an." (S. 4.)

Ferner wird hier zugegeben, dafs es bisher etwas Gemeinsames in den verschiedenen Stufen der Geschichte gab, das den religiösen, politischen, moralischen und philosophischen Ideen in gleicher Weise zu Grunde liegt. Diese gemeinsame Bewufstseinsform besteht aber nur darin, dafs allen diesen Perioden der Klassenkampf als sozial-ökonomische Basis gegeben ist. Es hat bisher nur immer eine Klassenmoral und Klassenreligion gegeben, — das Gemeinsame ist die Klasse.

Diese schroffe Behauptung eines ökonomischen Klassenmaterialismus ist entschieden übertrieben. Hat es z. B. bisher nur eine Klassenmoral, nicht auch eine Menschheitsmoral gegeben, die mit und im Gegensatz zur Klassenmoral sich geschichtlich entwickelt hat? Doch davon soll später gehandelt werden. Auf jeden Fall war es aber zu jener Zeit eine epochemachende und befreiende That, den Begriff der Klassenmoral aufzustellen und dem Bürger- und Junkertum die Maske der Heuchelei herabzureifsen. Worauf es hier ankommt, ist, zu konstatieren, dafs eine Theorie immer an den Thatsachen der Erfahrung und der positiven Kenntnis ihre Grenze findet. Die „bisherige“ Geschichte, von der Marx redet, die Geschichte der Zivilisation, entspricht am ehesten jener theoretischen Auffassung. Die prähistorischen Stufen der Gesellschaft und die ganze soziologische Ethnologie lag damals zum gröfsten Teil noch aufserhalb des Gesichtskreises der Erfahrung und der Geschichtstheorie.

Ferner kann dem Satze nicht ganz zugestimmt werden, dafs die Klassenbildung allein in den ökonomischen Produktionsverhältnissen ihre Ursache hat. Es entsteht die noch zu behandelnde Frage, ob nicht in den Menschen selbst, in ihrer naturgegebenen Beschaffenheit eine ursprüngliche Quelle der Klassenbildung liegt, eine Frage, welche mit derjenigen nach den geschichtlichen Vorstufen der bis-

herigen Geschichte der Zivilisation zusammenhängt und später ihre Erledigung finden wird.

An dieser Stelle sind „Zwei bisher unbekannte Aufsätze von Karl Marx aus den vierziger Jahren" zu erwähnen, die vor einiger Zeit ans Licht gezogen und teilweise wieder abgedruckt worden sind [1]). In ihnen wirken die Auseinandersetzungen mit Hegel und Feuerbach noch fort. Marx verspottet hier die Methode, aus Religion und Politik die wirklichen Lebensverhältnisse herzuleiten. „Herr Grün erklärt hier also die wirklichen Lebensverhältnisse des Menschen für Erscheinungen, Religion und Politik aber für die Grundlage und Wurzel dieser Erscheinungen. Man sieht an diesem abgeschmackten Satz, wie die wahren Sozialisten die ideologischen Phrasen der deutschen Philosophie gegenüber den wirklichen Darstellungen französischer Sozialisten als höhere Wahrheit geltend machen und zugleich, wie sie ihr eigentliches Subjekt, das Wesen des Menschen, mit den Resultaten der französischen Kritik der Gesellschaft zu verbinden streben. Dafs, wenn Religion und Politik als Grundlage der materiellen Lebensverhältnisse gefafst werden, alles in letzter Instanz auf Untersuchungen über das Wesen des Menschen, d. h. über das Bewufstsein des Menschen, von sich selbst ausläuft, ist ganz natürlich."

In Marx' Rede vor den Kölner Geschworenen (1849) finden sich auch einige für die Geschichte der Theorie bedeutsame Sätze. „Das grofse Grundeigentum war wirklich die Grundlage der mittelalterlichen, der feudalen Gesellschaft — die moderne bürgerliche Gesellschaft, unsere Gesellschaft beruht dagegen auf der Industrie und dem Handel." Was die bürgerliche Revolution angeht, so war das „kein politischer Konflikt zweier Fraktionen auf dem Boden einer Gesellschaft, — das war der Konflikt zweier Gesellschaften selbst, ein sozialer Konflikt, der eine politische

[1]) Die Neue Zeit, XIV, 2, S. 4 und S. 8.



Gestalt angenommen hatte; es war der Kampf der alten feudal-bureaukratischen mit der modernen bürgerlichen Gesellschaft, der Kampf zwischen der Gesellschaft der freien Konkurrenz und der Gesellschaft des Zunftwesens, zwischen der Gesellschaft des Grundbesitzes mit der Gesellschaft der Industrie, zwischen der Gesellschaft des Glaubens mit der Gesellschaft des Wissens".

Die im Jahre 1852 verfafste Reihe von Aufsätzen unter dem Titel „Der achtzehnte Brumaire des Louis Napoléon" bedeutet das praktische Meisterstück der neuen geschichtswissenschaftlichen Theorie. Hier wird ein Stück Zeit- und Tagesgeschichte, wie es im politischen und litterarischen Leben sich abwickelt, auf seine sozialen und weiterhin materiell-ökonomischen Ursachen zurückgeführt. Ich gehe nicht auf die Einzelheiten der Aufsätze ein; uns interessiert hier im wesentlichen nur die allgemeine Formulierung, in welcher die neue Geschichtstheorie auftritt. „Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter gegebenen und überlieferten Umständen. Die Tradition aller toten Geschlechter lastet wie ein Alp auf dem Gehirne der Lebenden." Hier tritt zum erstenmal die Tradition als wirkender Faktor in der Geschichte auf. Die „überlieferten Umstände" erscheinen aber als etwas Hemmendes und Ertötendes, als ein „Alp auf dem Gehirne der Lebenden". „Aber," fährt er fort, „die soziale Revolution des neunzehnten Jahrhunderts kann ihre Poesie nicht aus der Vergangenheit schöpfen, sondern nur aus der Zukunft. Sie kann nicht mit sich selbst beginnen, bevor sie allen Aberglauben an die Vergangenheit abgestreift hat. Die früheren Revolutionen bedurften der weltgeschichtlichen Rückerinnerungen, um sich über ihren eigenen Inhalt zu betäuben. Die Revolution des neunzehnten Jahrhunderts mufs die Toten ihre Toten begraben lassen, um bei ihrem eigenen Inhalt anzukommen. Dort ging die

Phrase über den Inhalt, hier geht der Inhalt über die Phrase hinaus." — „Auf den verschiedenen Formen des Eigentums, auf den sozialen Existenzbedingungen erhebt sich ein ganzer Überbau verschiedener und eigentümlich gestalteter Empfindungen, Illusionen, Denkweisen und Lebensanschauungen. Die ganze Klasse schafft und gestaltet sie aus ihren materiellen Grundlagen heraus und aus den entsprechenden gesellschaftlichen Verhältnissen. Das einzelne Individuum, dem sie durch Tradition und Erziehung zufliefsen, kann sich einbilden, dafs sie die eigentlichen Bestimmungsgründe und den Ausgangspunkt seines Handelns bilden."

Hier werden demnach als Zwischenglieder zwischen der ökonomischen und ideellen Produktion einerseits die Tradition, andererseits die Klassengliederung und die gesellschaftliche Arbeitsteilung aufgestellt. Aber die Tradition ist nichts als ein Alp, der auf dem Hirn lastet, ein Aberglaube an die Vergangenheit. Überhaupt mufs man hier konstatieren — trotz der entgegengesetzten Behauptung seiner Anhänger —, dafs der Marxismus zeitweilig dazu neigt, zugleich mit der ökonomischen Enträtselung der Ideen auch die Ideen selbst in Mifskredit zu bringen, sie als etwas Minderwertiges und mit einem Seitenblick der Verachtung zu kennzeichnen.

Die Resultate seiner bisherigen sozialen und historischen Studien wurden von Marx im Vorwort zur „Kritik der politischen Ökonomie" (1859) zum erstenmal in der berühmten klassischen Formulierung des ökonomisch-historischen Materialismus zusammengefafst. „Das allgemeine Resultat, das sich mir ergab und, einmal gewonnen, meinen Studien zum Leitfaden diente, kann kurz so formuliert werden: In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer

materiellen Produktivkräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewufstseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozefs überhaupt. Es ist nicht das Bewufstsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewufstsein bestimmt. Auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung geraten die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen oder, was nur ein juristischer Ausdruck dafür ist, mit den Eigentumsverhältnissen, innerhalb deren sie sich bisher bewegt hatten. Aus Entwicklungsformen der Produktivkräfte schlagen diese Verhältnisse in Fesseln derselben um. Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein. Mit der Veränderung der ökonomischen Grundlage wälzt sich der ganze ungeheure Überbau langsamer oder rascher um. In der Betrachtung solcher Umwälzungen mufs man stets unterscheiden zwischen der materiellen, naturwissenschaftlich treu zu konstatierenden Umwälzung in den ökonomischen Produktionsbedingungen und den juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz ideologischen Formen, worin sich die Menschen dieses Konfliktes bewufst werden und ihn ausfechten. So wenig man das, was ein Individuum ist, nach dem beurteilt, was es sich selbst dünkt, ebensowenig kann man eine solche Umwälzungsepoche aus ihrem Bewufstsein beurteilen, sondern mufs vielmehr dies Bewufstsein aus den Widersprüchen des materiellen Lebens, aus dem vorhandenen Konflikt zwischen gesellschaftlichen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen erklären. Eine Gesellschaftsformation geht nie unter, bevor alle Produktivkräfte entwickelt sind, für die sie weit genug ist, und neue,

höhere Produktionsverhältnisse treten nie an die Stelle, bevor die materiellen Existenzbedingungen derselben im Schofs der alten Gesellschaft selbst ausgebrütet worden sind. Daher stellt sich die Menschheit immer nur Aufgaben, die sie lösen kann, denn genauer betrachtet wird sich stets finden, dafs die Aufgabe selbst nur entspringt, wo die materiellen Bedingungen ihrer Lösung schon vorhanden oder wenigstens im Prozefs ihres Werdens begriffen sind. In grofsen Umrissen können asiatische, antike, feudale und modern bürgerliche Produktionsweisen als progressive Epochen der ökonomischen Gesellschaftsformation bezeichnet werden. Die bürgerlichen Produktionsverhältnisse sind die letzte antagonistische Form des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, antagonistisch nicht im Sinne von individuellem Antagonismus, sondern eines aus den gesellschaftlichen Lebensbedingungen hervorwachsenden Antagonismus; aber die im Schofse der bürgerlichen Gesellschaft sich entwickelnden Produktivkräfte schaffen zugleich die materiellen Bedingungen zur Lösung dieses Antagonismus. Mit dieser Gesellschaftsformation schliefst daher die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft ab."

Ich gehe an dieser Stelle nicht auf eine spezielle Zergliederung und Kritik dieser Formulierung ein. Nur einige Punkte sind hervorzuheben. Der Zusammenhang zwischen dem geistigen und materiellen Lebensprozefs wird ganz allgemein gefafst, derart, dafs die Ökonomie die Ideologie bedingt oder bestimmt. Die ökonomischen und ideologischen Bewegungen laufen nicht im einzelnen parallel. Es können Konflikte zwischen beiden eintreten. In den ideologischen Formen kämpfen die Menschen in letzter Instanz ökonomische Konflikte aus. Die Menschen selbst schaffen zwar die sozialen und ideologischen Formen, aber nur als Diener der ökonomischen Verhältnisse. Auch die Aufgaben der Menschheit sind materiell bedingt.

Die Umkehrung des Idealismus in den Materialismus ist mit dieser Formulierung im Prinzip schon vollendet. An die Stelle der Selbstentwicklung der Ideen ist als notwendige Grundlage der geistigen Geschichte die Selbstbewegung der ökonomischen Interessen und Produktivkräfte getreten.

Drittes Kapitel.

Die philosophischen Grundlagen im „Kapital“.

1. Zur Methodologie der Marxschen Geschichtsauffassung.

Es liegt aufserhalb der Absicht dieser Untersuchungen, eine kritische Reproduktion der Marxschen Analyse der privatkapitalistischen Wirtschaftsentwicklung zu geben. Das philosophische Interesse an diesem Hauptwerk des Marxismus leitet vielmehr dazu über, die allgemeine wissenschaftliche Begriffsarbeit herauszuschälen, welche der systematischen Kritik der politischen Ökonomie zu Grunde liegt.

Der Streit über die Frage, ob Marx im „Kapital“ induktiv oder deduktiv verfahre, mufs für denjenigen eine müfsige und überflüssige Frage sein, der die bisherige Entwicklung des Marxismus verfolgt hat. Im Vorwort zur „Kritik der politischen Ökomomie“ (1859) sagt Marx: „Eine allgemeine Einleitung, die ich hingeworfen hatte, unterdrücke ich, weil mir bei näherem Nachdenken jede Vorwegnahme erst zu beweisender Resultate störend scheint, und der Leser, der mir überhaupt folgen will, sich entschliefsen mufs, von dem einzelnen zum allgemeinen aufzusteigen.“ Er giebt daher nur einige Andeutungen über den Gang seiner eigenen politisch-ökonomischen Studien.

Die letztere Bemerkung ist wichtig. Wenn Marx auch dem Leser in der „Kritik der politischen Ökonomie“ induktiv seine Untersuchungen vorführte, so waren ihm selbst aber gewisse „allgemeine Resultate“ geläufig, welche ihm als Leitfaden der Untersuchungen dienen mufsten. Dieser Leitfaden ist aber die Idee der materialistischen Geschichtsauffassung, wie er sie selbst in jenem Vorwort formuliert hat. Insofern ist Marx' Kritik der politischen Ökonomie auch deduktiv. Sein Leitfaden ist ein regulatives Prinzip, ein apriorisches und teleologisches Moment des Denkens, das in der gesetzlichen Entwicklung des Erkenntnisprozesses selbst erzeugt wird. Diese Apriorität bezieht sich auf die methodische Form des Erkenntnisaktes. Die regulative Idee entsteht im forschenden Menschengeist als eine formale Reaktionsweise des Verstandes auf die ungeordnete Masse der Eindrücke des naturgeschichtlichen und gesellschaftlichen Lebensstoffes, wenn diese Geschichte in die Sphäre des wissenschaftlichen Bewufstseins gehoben werden soll.

Niemand hat diese Notwendigkeit eines leitenden Prinzips, von dem der Historiker ausgehen mufs, richtiger und eindrucksvoller dargelegt als Kant, besonders in dem Aufsatz: „Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie.“ Hier sagt er: „Zwar findet es der berühmte Mann — G. Forster — gleich anfangs mifslich, vorher ein Prinzip festzusetzen, nach welchem der Naturforscher im Suchen und Beobachten sich solle leiten lassen, und vornehmlich ein solches, was die Beobachtung auf eine dadurch zu befördernde Naturgeschichte, zum Unterschiede der blofsen Naturbeschreibung, richtete, sowie diese Untersuchung selbst unstatthaft. Allein diese Mifshelligkeit läfst sich leicht heben. Was die erste Bedenklichkeit betrifft, so ist wohl unbezweifelt gewifs, dafs durch blofses empirisches Herumtappen ohne ein leitendes Prinzip, wonach man zu suchen habe, nichts Zweckmäfsiges jemals würde gefunden werden;

denn Erfahrung methodisch anstellen heifst allein beobachten. Ich danke für den blofs empirischen Reisenden und seine Erzählung, vornehmlich, wem es um eine zusammenhängende Erkenntnis zu thun ist, daraus die Vernunft etwas zum Behuf einer Theorie machen soll."

Ich habe diesen kritischen Standpunkt Kants im ersten Teil dieser Schrift schon im einzelnen dargelegt. Danach ist die regulative Idee der teleologischen Urteilskraft für eine wissenschaftliche Geschichtsauffassung unerläfslich. Man mufs von einer Idee der Geschichte ausgehen, wenn man die thatsächliche Geschichte in einheitlichem Zusammenhang untersuchen will. Freilich ist dieser Begriff der Geschichte nicht eine absolute, sondern nur eine relative Apriorität, d. h. sie entwickelt sich in der Geschichte als ein logisches Moment der Geschichte. Nur dadurch, dafs der einzelne Mensch in seinem Leben Geschichte erlebt und sein eigenes Leben denkend betrachtet, kann er die Geschichte seiner ganzen Gattung verstehen. Er geht vom Naheliegenden und Bekannten aus, um dasselbe als einen Leitfaden zu benutzen, das Fernliegende und Unbekannte zu erforschen. Man darf daher in diesem Sinne sagen, dafs zur gröfsten geschichtlichen Objektivität des Forschers die gröfste Subjektivität notwendig ist. Der einzelne Mensch oder Philosoph versucht, diesen Begriff nach dem Stande der ihm zugänglichen Erfahrung zu gewinnen, und die Fruchtbarkeit dieser Idee, durch welche Zusammenhänge in der natürlichen und sozialen Geschichte erkannt und erweitert werden, entscheidet allein über den Wahrheitswert dieser Idee. Die Entwicklungsgeschichte des Marxismus bestätigt diese Auffassung auf das schlagendste. Auch die Idee der Geschichte hat — ihre Geschichte in der intellektuellen Entwicklung des Menschengeistes.

Das war auch der Standpunkt der klassischen deutschen Philosophie, besonders von Kant und Fichte. Ich mufs

an dieser Stelle auf Kants methodologisch so wichtigen Ausführungen zurückgreifen. „Wem es um die Bestimmung eines besonderen Vermögens der menschlichen Seele, nach seinen Quellen, Inhalte und Grenzen zu thun ist, so kann man zwar, nach der Natur der menschlichen Erkenntnis, nicht anders als von den Teilen derselben, ihrer genauen und (so viel als nach der jetzigen Lage unserer schon erworbenen Elemente derselben möglich ist) vollständigen Darstellung anfangen. Aber es ist noch eine zweite Aufmerksamkeit, die mehr philosophisch und architektonisch ist; nämlich die Idee des Ganzen richtig zu fassen, und aus derselben alle jene Teile ihrer wechselseitigen Beziehung aufeinander, vermittelst der Ableitung derselben von dem Begriffe seines Ganzen, in einem reinen Vernunftvermögen ins Auge zu fassen. Diese Prüfung und Gewährleistung ist nur durch die innigste Bekanntschaft mit dem System möglich, und die, welche in Ansehung der ersteren Naturforschung verdrossen gewesen, also diese Bekanntschaft zu erwerben nicht der Mühe wert gehalten haben, gelangen nicht zur zweiten Stufe, nämlich der Übersicht, welche eine synthetische Wiederkehr zu demjenigen ist, was vorher analytisch gegeben worden, und es ist kein Wunder, wenn sie allerwärts Inkonsequenzen finden, obgleich die Lücken, die sie vermuten lassen, nicht im System selbst, sondern blofs in ihrem eigenen unzusammenhängenden Gedankengange anzutreffen sind.“ [1]) In ähnlicher Weise argumentiert Fichte: „Ob es ein solches System, und was die Bedingung derselben ist, — einen solchen Grundsatz gebe, darüber können wir vor der Untersuchung nichts entscheiden. Der Grundsatz läfst sich nicht nur als blofser Satz, er läfst sich auch als Grundsatz alles Wissens nicht erweisen. Es kommt auf den Versuch an. Finden wir einen Satz, der die

[1]) Kritik der prakt. Vernunft, herausg. von Kehrbach, S. 9.

inneren Bedingungen des Grundsatzes alles menschlichen Wissens hat, so versuchen wir, ob er auch die äufseren habe, ob alles, was wir wissen, oder zu wissen glauben, auf ihn sich zurückführen lasse." [1])

Was wollen Kant und Fichte damit sagen? Sie wollen damit sagen, dafs alles Wissen als Wissenschaft aus einem einzigen Prinzip, einem höchsten Grundsatz deduziert werden mufs, der selbst unbeweisbar und unbegründbar ist. Denn ohne dieses einheitliche Prinzip ist das Wissen kein systematisches Wissen, d. h. wissenschaftliche Wahrheit. Das ist die Aufgabe aller Philosophie, wie schon Aristoteles richtig erkannt hatte.

Da das höchste Prinzip unbegründbar ist, kann es in dem geschichtlichen Prozefs des Denkens nur im Versuch gefunden und seine Wahrheit nur durch die innerlich und äufserlich übereinstimmende Deduktion alles Wissens erwiesen werden. So sucht auch Herder die „Idee der menschlichen Natur" überhaupt festzustellen, bevor er an die wissenschaftliche Darstellung geht, zu zeigen, wie verschieden ihre Erscheinungen auf dem irdischen Schauplatz der Geschichte sind. Ein jeder Geschichtsforscher mufs, wie auch Vicos Methode beweist, sich nach dem jeweiligen Stande der wirklichen Erfahrungen aus der Geschichte des Menschengeschlechts sich eine „Idee von der allgemein menschlichen Natur" machen, um einen Leitfaden zu haben, an dem er die empirische Summe der induktiven Thatsachen durchforscht. Auch Marx kennt insofern eine allgemein menschliche Natur. Freilich ändert sich diese Idee mit der Erweiterung des geschichtlichen Thatsachenkreises, sie wird allgemeiner und reicher entfaltet. Unter den vielen Versuchen findet im Laufe der intellektuellen Geschichte eine kritische Auslese statt. Die philosophischen Ideen sind geistige Variationen, unter denen die besten und voll-

---

[1]) S. W. Bd. I. S. 54.

kommensten überleben und neue Ideen anregen. Auch hier gilt das Lebensgesetz der Auslese im geistigen Kampf ums Dasein der Begriffe. Das ist das naturhistorische Geheimnis aller Dialektik.

Von diesem Standpunkt aus ist die materialistische Geschichtstheorie als ein Versuch zu betrachten, dem viele Vorstufen ähnlicher Versuche vorausgegangen sind. Nur ihre Tüchtigkeit, d. h. die Bewährung ihres Wahrheitswertes kann über diesen neuen Versuch entscheiden. Marx bezeichnet selbst seine Theorie als einen Leitfaden; und wer das Wesen und die Entwicklung des Marxschen Denkens und Forschens kennt, weifs, dafs seine Methode zugleich induktiv und deduktiv, zugleich analytisch und synthetisch ist, dafs sie auf der Stufe der Wissenschaft steht, welche nach Kant „eine synthetische Wiederkehr zu demjenigen ist, was vorher analytisch gegeben worden ist“.

Wir müssen uns darüber klar werden, dafs der Begriff der Erfahrung in der Erfahrung entwickelt wird; dafs es eine formale Reaktionsfähigkeit unserer seelisch-geistigen Thätigkeit giebt, welche den objektiven Begriff der Erfahrung in der subjektiven Entwicklung des einzelnen und des ganzen Geschlechtes erzeugt. Zum Begriff der Erfahrung gehört auch der Begriff der Geschichte, und nur in der Erfahrung der gesamten menschlichen Gattung kann der möglichst vollständige Begriff der Geschichte erworben werden. Die Gröfse und Bedeutung eines Geschichtsphilosophen hängt aber davon ab, wie weit und tief er die Gesamterfahrung in seiner eigenen intellektuellen Entwicklung wiederholt. In diesem Sinne ist das System des dialektischen Materialismus das reifste und zugleich wieder fruchtbarste Produkt der bisherigen philosophischen Entwicklung des Menschengeistes.

2. Die materialistische Dialektik.

Marx macht sich im Vorwort zur zweiten Auflage des „Kapitals“ darüber lustig, dafs die einen seine Methode für deduktiv, die anderen für analytisch oder gar für Hegelsche Sophistik halten. Er stimmt der Rezension eines Petersburger Blattes zu, der seine Forschungsmethode streng realistisch, die Darstellungsmethode aber unglücklicherweise deutsch-dialektisch findet. Die Ausführungen des Rezensenten erkennt Marx als richtig an: „Indem der Herr Verfasser das, was er meine wirkliche Methode nennt, so treffend und soweit meine persönliche Anwendung derselben in Betracht kommt, so wohlwollend schildert, was anders hat er geschildert als die dialektische Methode?“ — Ich verweise den Leser auf die von Marx mitgeteilten Abschnitte der Rezension und hebe nur folgende Sätze daraus hervor: „Für Marx ist vor allem wichtig, das Gesetz der Phänomene, ihrer Veränderung, ihrer Entwicklung, d. h. der Übergang aus einer Form in die andere, aus einer Ordnung des Zusammenhangs in die andere. — Hierzu ist vollständig hinreichend, wenn er mit der Notwendigkeit der gegenwärtigen Ordnung zugleich die Notwendigkeit einer anderen Ordnung nachweist, worin die erste unvermeidlich übergehen mufs, ganz gleichgültig, ob die Menschen das glauben oder nicht glauben, ob sie sich dessen bewufst oder nicht bewufst sind. Marx betrachtet die gesellschaftliche Bewegung als einen naturgeschichtlichen Prozefs, den Gesetze lenken, die nicht nur vom Willen, dem Bewufstsein und der Absicht der Menschen unabhängig sind, sondern vielmehr umgekehrt deren Wollen, Bewufstsein und Absichten bestimmen. — Wenn das bewufste Element in der Kulturgeschichte eine so untergeordnete Rolle spielt, dann versteht es sich von selbst, dafs die Kritik, deren Gegenstand die Kultur selbst ist, weniger

als irgend etwas anderes, irgend eine Form oder irgend ein Resultat des Bewufstseins zur Grundlage haben kann. Das heifst, nicht die Idee, sondern nur die äufsere Erscheinung kann ihr als Ausgangspunkt dienen. Die Kritik wird sich beschränken auf die Vergleichung und Konfrontierung einer Thatsache, nicht mit der Idee, sondern mit der anderen Thatsache. — Marx leugnet allgemeine Gesetze des ökonomischen Lebens, — jede historische Periode hat ihre eigenen Gesetze. — Mit einem Wort, das ökonomische Leben bietet uns eine der Entwicklungsgeschichte auf anderen Gebieten der Biologie analoge Erscheinung. . . . Eine tiefere Analyse der Erscheinungen bewies, dafs soziale Organismen sich von einander ebenso gründlich unterscheiden als Pflanzen- und Tierorganismen."

Ich werde auf diese Sätze des Rezensenten später noch zurückkommen. In ihrer schroffen Formulierung übertreiben sie ohne Zweifel den Standpunkt der Marxschen Methode. In gewisser Weise erkennt auch Marx allgemeine Gesetze des ökonomischen Lebens an. Überdies gründet sich die Marxsche Kritik nicht blofs auf eine Vergleichung der Thatsachen selbst; sondern einmal setzt sie das methodische Bewufstsein der Geschichts-Idee voraus, dann aber auch eine Bewufstseinsform des Ideals und der Vervollkommnung, ohne welche die Vergleichung der erscheinenden Thatsachen gar nicht möglich ist. Nur vom ideellen Gesichtspunkt einer höheren Gesellschaftsordnung konnte Marx von einem Fortschritt in der sozialen Entwicklung reden, von einer „Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft". Indem aber Marx der Ansicht des Rezensenten zustimmt — und die Ansicht des Rezensenten ist auch die der meisten Marxisten — giebt er sich einer intellektuellen Selbsttäuschung über den eigenen Standpunkt hin. Selbst die Auffassung der organischen Entwicklung, die der Rezensent zur Bestätigung anführt, kann ohne diese

Idee, ohne diese Form oder dieses Resultat des Bewufstseins gar nicht zu einer — Entwicklungslehre fortschreiten.

Auch sie bedarf einer teleologischen Idee, denn blofse ursächliche mechanische Veränderung ist keine Entwicklung, geschweige Fortschritt oder Vervollkommnung. Man vergleiche darüber das Kapitel über Kants „Kritik der teleologischen Urteilskraft".

Marx bekennt sich offen als Schüler jenes grofsen Denkers Hegel. „Die Mystifikation, welche die Dialektik in Hegels Händen erleidet, verhindert in keiner Weise, dafs er ihre allgemeinen Bewegungsformen zuerst in umfassender und bewufster Weise dargestellt hat. Sie steht bei ihm auf dem Kopf. Man mufs sie umstülpen, um den rationellen Keim in der mystischen Hülle zu entdecken."

Diese Umstülpung vollzog sich, wie wir gesehen haben, indem Marx die dialektische Bewegung auf die Wirklichkeit der ökonomischen und politischen Entwicklung übertrug, indem sie zur naturwissenschaftlichen und ökonomischen Dialektik: zur materialistischen Dialektik wurde. Darum durfte er sagen: „Meine dialektische Methode ist der Grundlage nach von der Hegelschen nicht nur verschieden, sondern ihr direktes Gegenteil. Für Hegel ist der Denkprozefs, den er sogar unter dem Namen der Idee in ein selbständiges Subjekt verwandelt, der Demiurg des Wirklichen, das nur seine äufsere Erscheinung bildet. Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle."

Marx weist darauf hin, dafs es leichter sei, den ausgebildeten Körper als die Körperzelle zu studieren. Der Physiker beobachte die Naturprozesse entweder dort, wo sie in der prägnantesten Form und von störenden Einflüssen mindest getrübt erscheinen, oder womöglich macht er Experimente, welche den reinen Vorgang des Prozesses sichern.

Er habe die kapitalistischen Produktions- und Verkehrsverhältnisse zu studieren. Ihre klassische Stätte sei bis jetzt England. Dies sei der Grund, warum es zur Hauptillustration seiner theoretischen Entwicklung diene. — Allerdings müsse sich die Darstellungsweise formell von der Forschungsweise unterscheiden. Die Forschung habe den Stoff sich im Detail anzueignen, seine verschiedenen Entwicklungsformen zu analysieren und deren inneres Band aufzuspüren. Erst nachdem diese Arbeit vollbracht, könne die wirkliche Bewegung entsprechend dargestellt werden. „Gelingt dies und spiegelt sich nun das Leben des Stoffs ideell wieder, so mag es aussehen, als habe man es mit einer Konstruktion apriori zu thun.“

In diesen methodischen Erörterungen erweist sich Marx als reifster Schüler der klassischen deutschen Philosophie. Die ideelle Wiederspiegelung des Lebens des Stoffes in der Wissenschaft als einer Rekonstruktion apriori ist jene Stufe der Erkenntnis, welche die synthetische Wiederkehr zu demjenigen ist, was vorher analytisch gegeben worden ist. Marx geht von der ausgebildetsten und prägnantesten Erscheinungsform des ökonomischen Lebens aus, um durch Analyse ihre Elemente und Gesetze zu finden. Der erkennende Geist schreitet vom naheliegenden Zusammengesetzten zum fernliegenden Einfachen durch die zergliedernde Thätigkeit seiner Abstraktionskraft. An dem klassischen Beispiel von England hat sich seine Theorie entwickelt, und von hier aus ergiefst sich ein Lichtstrahl aufklärenden Lichts auf niedere Gesellschaftsformen. So zieht Marx im Verlaufe der theoretischen Entwicklung die asiatische, antike und feudale Gesellschaftsepoche in den Kreis seiner Betrachtung, schliefslich geht er bis auf die Urgeschichte der menschlichen Gesellschaft zurück. Doch bleibt seine Theorie im wesentlichen durch die kapitalistische Periode und noch mehr durch ihre spezifische Entwicklung in England be-

stimmt, worin zugleich eine Schranke der Theorie selbst begründet liegt.

„Es bedarf vollständig entwickelter Warenproduktion, bevor aus der Erfahrung selbst die wissenschaftliche Einsicht herauswächst u. s. w.“[1]) Hier ist das genetische Verhältnis zwischen dem Begriff der Erfahrung und der wirklichen Erfahrung klar erfaſst. Ganz im Sinne von Aristoteles und Kant, überhaupt im Sinne des erkenntnistheoretischen Idealismus faſst Marx die Methode der Wissenschaft auf. „Das Nachdenken über die Formen des menschlichen Lebens, also auch ihre wissenschaftliche Analyse, schlägt überhaupt einen der wirklichen Entwicklung entgegengesetzten Weg ein. Es beginnt post festum und daher mit den fertigen Resultaten des Entwicklungsprozesses.“[1]) Hiermit widerspricht Marx selbst dem von ihm gelobten Rezensenten, welcher das Gegenteil gesagt hatte, daſs nämlich Marx' Kritik nicht irgend eine Form oder irgend ein Resultat des Bewuſstseins zur Grundlage habe. Man sieht daraus, wie Einseitigkeiten und Widersprüche der Marxschen Philosophie innerhalb ihrer eigenen Entwicklung zum Teil ausgeglichen werden.

Alle wissenschaftliche systematische Darstellung spiegelt ideell den wirklichen Prozeſs wieder, indem sie von den durch induktive Analyse gefundenen Elementen ausgeht und gesetzmäſsig die Zusammensetzung, das Wachstum und die Entwicklung zu höheren Gebilden untersucht. Das ist im Grunde die gemeinsame Auffassung der ganzen klassischen deutschen Philosophie von Kant bis Hegel und Marx; und wenn letzterer es auch nicht besonders hervorhebt, so bewegt sich zweifellos seine ganze Analyse des wissenschaftlichen Denkprozesses im Geiste des Kantischen Kritizismus.

---

[1]) Das Kapital, Hamburg. Dritte Aufl. S. 44.

3. Die naturwissenschaftlich-biologischen Elemente im „Kapital“.

Marx' wissenschaftliche Tendenz, die idealistische Dialektik mit der Natur- und Wirtschaftsgeschichte zu verbinden und in Natur und Ökonomie die materiellen Grundlagen aller sozialen und geistigen Kultur festzustellen, erhielt einen mächtigen Anstofs durch die Fortschritte der biologischen und urgeschichtlichen Forschungen, welche namentlich in Darwins Werken ihren epochemachenden Ausdruck gefunden haben. In demselben Jahre 1859, in welchem Darwins „Entstehung der Arten“ erschien, hatte Marx seinen ökonomischen Grundrifs „Zur Kritik der politischen Ökonomie“ veröffentlicht. Marx hat nach den biographischen Zeugnissen regen Anteil an den Fortschritten der mechanischen und biologischen Naturwissenschaft genommen.[1]) Im „Kapital“ findet man viele Spuren und

---

[1]) Aveling berichtet, dafs Marx alle Schriften Darwins genau kannte. (Die Neue Zeit, XV, 2, S. 745.) Liebknecht erzählt, aus seinem persönlichen Verkehr mit Marx, über die wissenschaftliche Beziehung Marx' zu Darwin folgendes: „Marx war einer der ersten, welcher die Bedeutung der Darwinschen Forschungen begriffen hat. Schon vor 1859, dem Erscheinungsjahr des Origin of Species, des ‚Ursprungs der Arten‘ — durch ein merkwürdiges Zusammentreffen auch das Erscheinungsjahr der Marxschen ‚Kritik der politischen Ökonomie‘ — hatte Marx die bahnbrechende Bedeutung Darwins erkannt, der, fern von dem Lärme und Gewühle der Grofsstadt auf seinem friedlichen Landgut eine ähnliche Revolution vorbereitete, wie er selbst im tosenden Mittelpunkt der Welt, — nur dafs der Hebel an einer anderen Stelle angesetzt ward. Besonders auf dem Gebiete der Naturwissenschaften — mit Physik und Chemie — und der Geschichte verfolgte Marx jede neue Erscheinung, stellte er jeden Fortschritt fest; und Moleschott, Liebig, Huxley — dessen ‚Populären Vorträgen‘ wir gewissenhaft beiwohnten — waren in unserem Kreis Namen so oft genannt wie Ricardo, Adam Smith, Mac Culloch und die schottischen und italienischen Nationalökonomen. Und als Darwin die Konsequenzen seiner Forschungen zog und sie der Öffentlichkeit vor-

Niederschläge dieser Studien. Die mechanische Naturwissenschaft stand mit der technischen und industriellen Entwicklung im engen Zusammenhang, und die biologische Naturwissenschaft gab seinen ökonomischen Anschauungen einen universelleren Hintergrund.

War im Jahre 1859 Marx' ökonomische Geschichtsauffassung auch fertig ausgebildet, soweit sie sich auf die Geschichte der Zivilisation bezog, so war doch der Zusammenhang der ökonomischen Entwicklung mit der Natur nur angedeutet und mehr als ein noch ungelöstes Problem hingestellt. Diese Lücke füllte Darwin aus. Zwar hatte schon 1859 Marx die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Ökonomie gesucht. Aber erst im „Kapital" wurde die Ökonomie in Analogie mit der Biologie gebracht, die Gesellschaft unter der Vorstellung eines Organismus erfafst und die natürliche Entwicklung als allgemeine Basis der ökonomischen Sozialformationen hingestellt. Die „dialektische" Entwicklung wurde nun zu einer wirklich „natürlichen" Entwicklung. Wie Organismen untergehen und aus sich höhere erzeugen, so verhält es sich ähnlich mit den Gesellschaftsformen; wie jene von den äufseren Existenzbedingungen und der physiologischen Organ-Ausstattung in ihrer Entwicklung bestimmt sind, so sind die Gesellschaftsformen von dem Stand der materiellen Lebensbedingungen, den Natur- und Arbeitskräften abhängig, wobei letztere in ihrer wirtschaftlich-technischen Entwicklungsstufe den Gradmesser für die Stufe der sozialen Entwicklung abgeben. Marx deutet die Entstehung der Arbeit in ihren urgeschichtlichen Formen an und zeigt in der Analyse des Arbeitsprozesses den naturwüchsigen Zusammenhang zwischen der organischen

---

legte, da war bei uns monatelang von nichts anderem die Rede als von Darwin und der überwältigenden Gewalt seiner wissenschaftlichen Eroberungen." (Karl Marx zum Gedächtnis, Nürnberg 1896. S. 50.)



und technischen Funktion des Menschen. Er bringt so den Menschen in engsten Zusammenhang mit der Natur, als deren Geschöpf und Fortentwickler zugleich der Mensch in seiner Geschichte sich offenbart.

Marx stimmt, wie schon gezeigt wurde, der Rezension des Petersburger Gelehrten bei, dafs das ökonomische Leben eine der Entwicklungsgeschichte auf anderen Gebieten der Biologie analoge Erscheinung sei. Die Ökonomie wird also als ein Spezialfall der allgemeinen Biologie aufgefafst, und soziale und tierische Organismen werden in Parallele gebracht. Die Naturgesetze, die unabhängig vom Wollen und den Ideen der Menschen, die Entwicklung der sozialen Organismen beherrschen, wirken in derselben Weise, wie die Gesetze der Schwere, notwendig und unabwendbar. Die soziale Entwicklung ist ein Naturprozefs.

In dem Kapitel über den „Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis“ (S. 39), ferner über „Arbeitsprozefs und Verwertungsprozefs“ (S. 155), und über „Entwicklung der Maschinerie“ (S. 373) wird der Arbeitsprozefs und die Funktion des arbeitenden Menschen durchaus naturwissenschaftlich begriffen. „Es ist sinnenklar, dafs der Mensch durch seine Thätigkeit die Formen der Naturstoffe in einer ihm nützlichen Weise verändert.“ Es ist eine physiologische Wahrheit, dafs die nützlichen Arbeiten oder produktiven Thätigkeiten Funktionen des menschlichen Organismus sind, und dafs jede solche Funktion, welches immer ihr Inhalt und ihre Form, wesentlich Verausgabung von menschlichen Hirn, Nerv, Muskel, Sinnesorgan u. s. w. ist. Der gesellschaftliche Lebensprozefs ist ein materieller Produktionsprozefs. Die Arbeit ist gesellschaftlich. Die Widerspiegelung der Arbeitsverhältnisse im Bewufstsein der Menschen ist für die bürgerlich-kapitalistische Welt der Fetischcharakter der Ware. Die Ware ist das Element der bürgerlichen Produktionsweise, und darum

beten die bürgerlich-kapitalistischen Menschen in ihren Ideen ihre — Waren an.

Marx definiert ein anderes Mal die Arbeitskraft oder das Arbeitsvermögen als den „Inbegriff der physiologischen und geistigen Fähigkeiten, die in der Leiblichkeit, der lebendigen Persönlichkeit eines Menschen existieren und die er in Bewegung setzt, so oft er Gebrauchswerte irgend einer Art produziert“ (S. 144). Oder: „Ihrerseits ist die Arbeitskraft vor allem in menschlichen Organismus umgesetzter Naturstoff“ (S. 197). Arbeit ist — „konsumtive Produktion“. Ist die Existenz der Individuen gegeben, so besteht die Produktion der Arbeitskraft in seiner eigenen Reproduktion oder Erhaltung. Dazu gehören Lebensmittel der Nahrung, Kleidung, Heizung, Wohnung etc. Ferner gehören dazu die Bildungskosten, „um die allgemein menschliche Natur so zu modifizieren, daſs sie Geschick und Fertigkeit in einem bestimmten Arbeitszweig erlangt, entwickelte spezifische Arbeitskraft wird“ (S. 149).

Indem die Arbeitskraft Gebrauchswerte erzeugt, kann sie „unabhängig von jeder bestimmten gesellschaftlichen Form“ betrachtet werden. „Die Arbeit ist zunächst ein Prozeſs zwischen Mensch und Natur, ein Prozeſs, worin er seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigene That vermittelt. Der Mensch tritt dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber. Die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein eigenes Leben brauchbaren Form anzueignen. Indem er durch diese Bewegung auf die Natur auſser ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigene Natur. Er entwickelt die in ihr schlummernden Potenzen und unterwirft das Spiel ihrer Kräfte seiner eigenen Botmäſsigkeit. Wir haben es hier nicht mit den ersten tierartig instinktmäſsigen Formen der Arbeit zu thun.

Dem Zustand, worin der Arbeiter als Verkäufer seiner eigenen Arbeitskraft auf dem Warenmarkt auftritt, ist in urzeitlichem Hintergrund der Zustand entrückt, worin die menschliche Arbeit ihre erste instinktartige Form noch nicht abgestreift hatte. Wir unterstellen die Arbeit in einer Form, worin sie dem Menschen ausschliefslich angehört. Eine Spinne verrichtet Operationen, die denen des Webers ähneln, und eine Biene beschämt durch den Bau ihrer Wachszellen manchen menschlichen Baumeister. Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, dafs er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut. Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war. Nicht dafs er nur eine Formveränderung des Natürlichen bewirkt, verwirklicht er im Natürlichen zugleich seinen Zweck, den er weifs, der die Art und Weise seines Thuns als Gesetz bestimmt und dem er seinen Willen unterordnen mufs. Aufser der Anstrengung der Organe, die arbeiten, ist der zweckmäfsige Wille, der sich als Aufmerksamkeit äufsert, für die ganze Dauer der Arbeit erheischt, und um so mehr, je weniger sie durch den eigenen Inhalt und die Art und Weise ihrer Ausführung den Arbeiter mit sich fortreifst, je weniger er sie daher als Spiel seiner eigenen körperlichen und geistigen Kräfte geniefst.“ (S. 156.)

Aus dieser klassischen Analyse des Arbeitsprozesses sind verschiedene wichtige Punkte besonders hervorzuheben.

Erstens unternimmt Marx den Arbeitsprozefs „unabhängig von jeder bestimmten gesellschaftlichen Form zu betrachten“. Es wird also damit zugegeben, dafs es ein allen Gesellschaftsstufen Gemeinsames giebt, dafs jene Ansicht des Rezensenten, dafs es nach Marx keine allgemeinen Gesetze des ökonomischen Lebens gebe, doch nicht so ganz stimmt, wie denn auch Marx vorher die

„allgemein menschliche Natur“ in Bezug auf die Ausbildung zur Arbeitskraft anerkennt. Hier mufs zum Verständnis der Marxschen Sätze, die auf den ersten Blick offenbar Widersprüche enthalten, bemerkt werden, dafs Marx' Ausdrucksweise durch die polemische Stellung zu den Ideen der Gegner herausgefordert wurde; dafs er mit Recht die „allgemein menschliche Natur“ derjenigen Historiker und politischen Ökonomen verspottete, welche den Bourgeois zum normalen Menschentypus machten und den Warenaustausch zu einem allgemeinen ökonomischen Gesetz erhoben. Marx hat derartige Illusionen in Menge zerstört. Wenn er auch in der Kritik der ideologischen Verallgemeinerungen bürgerlicher Beschränktheit in vielen Fällen unbedingt Recht hat, so verführt ihn doch zuweilen die Freude am Spott und an den Blöfsen der Gegner dazu, über das Ziel hinauszuschiefsen und, wie eine unvermeidliche Redensart lautet, das Kind mit dem Bade auszuschütten.

Es giebt also eine allgemein menschliche Natur, und sie kann nur dann festgestellt werden, wenn die positive Naturwissenschaft die reale Beziehung des Menschen zu den Kräften und Gesetzen der Natur erforscht. So kann schliefslich Marx auch nicht umhin, den allgemeinen gattungsgemäfsen Charakter des Menschen im Arbeitsprozefs als eine ewige Naturbedingung des menschlichen Lebens hinzustellen: „Der Arbeitsprozefs, wie wir ihn in seinen einfachen und abstrakten Momenten dargestellt haben, ist zweckmäfsige Thätigkeit zur Herstellung von Gebrauchswerten, Aneignung des natürlichen für menschliche Bedürfnisse, allgemeine Bedingung des Stoffwechsels zwischen Mensch und Natur, ewige Naturbedingung des menschlichen Lebens und daher unabhängig von jeder Form dieses Lebens, vielmehr allen seinen Gesellschaftsformen gleich gemeinsam.“ (S. 163.)

Ich füge hinzu, dafs es in diesem Sinne aufser der wirtschaftlichen auch in organischer und geistiger Hinsicht eine allgemeine menschliche Natur gibt, die allen Stufen der Menschheitsentwicklung in gleicher Weise gemeinsam ist; eine Bemerkung, die für die Kritik des Marxismus im besonderen und für die Begründung einer allgemeinen Geschichtstheorie nicht unwichtig sein dürfte.

Zweitens erscheint die Arbeit „zunächst als ein Prozefs zwischen Mensch und Natur". Die Arbeit ist eigene That des Menschen. Der Mensch tritt dem Naturstoff als Naturmacht entgegen. Hier ist die idealistische Dialektik von Ich und Nicht-Ich, von Sein und Nicht-Sein und ihren Wechselbeziehungen, materialistisch in Naturmacht und Naturstoff umgewandelt. Der Mensch ist ein Teil in der Natur, aber er ist zugleich eine selbstthätige intelligente Macht in der Natur, gegenüber dem blofsen Stoff der Natur.

Drittens verändert der Mensch, indem er auf die Natur aufser ihm wirkt, zugleich seine eigene Natur, in der Wechselwirkung mit der Natur. Diese Wechselwirkung bildet eine nähere Bestimmung zu der früheren Marxschen Definition, dafs die Geschichte eine fortgesetzte Umwandlung der menschlichen Natur sei.

Viertens hat die menschliche Arbeit zuerst — in der Urzeit — eine tierartig instinktmäfsige Form gehabt. Die dem entwickelten Menschen ausschliefslich angehörige Form besteht darin, dafs der arbeitende Mensch das Resultat der Arbeit schon vor der Herstellung des Produktes als Idee vorausbestimmt. Die Arbeit ist nicht nur physiologische Anstrengung der Organe, sondern auch Aufmerksamkeit, zweckthätiger Wille. Damit wird die Naturmacht des Menschen als etwas Ideelles und Geistiges aufgefafst.

Das Verhältnis der intelligenten Naturmacht zum äufseren Naturstoff ist formell genau dasselbe, was die klassische deutsche Philosophie als die Beziehung von Verstand und Gegenstand, Ich und Welt darstellte. Aber hier ist das

Problem im Keime gelöst, das Marx in den Thesen über Feuerbach gestellt hat, dafs die Natur nicht nur als Objekt der Anschauung, sondern als Gegenstand sinnlicher Thätigkeit und Praxis aufgefafst werden müsse, um das wahre Verhältnis des Menschen zur Natur zu begreifen. Diese sinnliche Praxis stellt sich hier in letzter Instanz als Arbeit heraus.

Die weitere Analyse des Arbeitsprozesses zeigt, wie der Mensch in seinem Dasein und Leben an die Erde und ihre Rohmaterialien gebunden ist. Sie sind allgemeiner Gegenstand der menschlichen Arbeit.

„Das Arbeitsmittel ist ein Ding oder ein Komplex von Dingen, die der Arbeiter zwischen sich und den Arbeitsgegenstand schiebt und die ihm als Leiter seiner Thätigkeit auf diesen Gegenstand dienen. Er benutzt die mechanischen, physikalischen, chemischen Eigenschaften der Dinge, um sie als Machtmittel auf andere Dinge, seinem Zweck gemäfs, wirken zu lassen. Der Gegenstand, dessen sich der Arbeiter unmittelbar bemächtigt — abgesehen von der Ergreifung fertiger Lebensmittel, der Früchte z. B., wobei seine eigenen Leibesorgane allein als Arbeitsmittel dienen — ist nicht der Arbeitsgegenstand, sondern das Arbeitsmittel. So wird das Natürliche selbst zum Organ seiner Thätigkeit, ein Organ, das er seinen eigenen Leibesorganen hinzufügt, seine natürliche Gestalt verlängernd, trotz der Bibel. Wie die Erde seine ursprüngliche Proviantkammer, ist sie sein ursprüngliches Arsenal von Arbeitsmitteln. Sie liefert ihm z. B. den Stein, womit er wirft, reibt, drückt, schneidet u. s. w. Die Erde selbst ist ein Arbeitsmittel, setzt jedoch zu ihrem Dienst als Arbeitsmittel in der Agrikultur wieder eine ganze Reihe anderer Arbeitsmittel und eine schon relativ hohe Entwicklung der Arbeitskraft voraus. Sobald überhaupt der Arbeitsprozefs nur einigermafsen entwickelt ist, bedarf er bereits bearbeiteter Arbeitsmittel. In den ältesten Menschenhöhlen

finden wir Steinwerkzeuge und Steinwaffen. Neben bearbeitetem Stein, Holz, Knochen und Muscheln spielt im Anfang der Menschengeschichte das gezähmte, also selbst schon durch Arbeit veränderte, gezüchtete Tier die Hauptrolle als Arbeitsmittel. Der Gebrauch und die Schöpfung von Arbeitsmitteln, obgleich im Keime schon gewissen Tierarten eigen, charakterisieren den spezifisch menschlichen Arbeitsprozeſs, und Franklin definiert daher den Menschen als „a toolmaking animal“, ein Werkzeuge fabrizierendes Tier. Dieselbe Wichtigkeit, welche der Bau von Knochenreliquien für die Erkenntnis der Organisation untergegangener Tiergeschlechter, haben Reliquien von Arbeitsmitteln für die Beurteilung untergegangener ökonomischer Gesellschaftsformationen. Nicht was gemacht wird, sondern wie, mit welchen Arbeitsmitteln gemacht wird, unterscheidet die ökonomischen Epochen. Die Arbeitsmittel sind nicht nur Gradmesser der Entwicklung der menschlichen Arbeitskraft, sondern auch Anzeiger der gesellschaftlichen Verhältnisse, worin gearbeitet wird. Unter den Arbeitsmitteln selbst bieten die mechanischen Arbeitsmittel, deren Gesamtheit man das Knochen- und Muskelsystem der Produktion nennen kann, viel entscheidendere Charaktermerkmale einer gesellschaftlichen Produktionsepoche, als solche Arbeitsmittel, die nur zu Behältern des Arbeitsgegenstandes dienen, und deren Gesamtheit ganz allgemein als das Gefäſssystem der Produktion bezeichnet werden kann, wie z. B. Röhren, Fässer, Körbe, Krüge u. s. w. Erst in der chemischen Fabrikation spielen sie eine bedeutungsvolle Rolle.“ (S. 157—158.)

Ich führe diese für das Verständnis der ökonomischen Geschichtstheorie so wichtigen Sätze vollständig an, damit endlich die vielen Miſsverständnisse und Vorurteile zerstört werden, welche dieser Theorie immer noch entgegengebracht werden. Bald ist diese Theorie mehr als ein halbes Jahrhundert alt, und die eigenen Anhänger der Theorie — die

Marxisten — streiten noch immer darüber, was ihr eigener Meister sagen wollte. Nur ein durch historische Induktion aufgenommenes Inventar des Marxismus und eine darauf basierende systematische Darstellung und Kritik kann der ökonomischen Geschichtstheorie in sachlicher Weise Verständnis und Anerkennung verschaffen.

Das Arbeitsmittel — das Werkzeug und in seiner komplizierten Form die Maschine —, das der arbeitende Mensch zwischen sich und den Gegenstand schiebt, wird selbst zum Organ seiner Thätigkeit, das er seinen eigenen Leibesorganen hinzufügt, seine natürliche Gestalt verlängernd. Hier ist das Problem der Organprojektion angedeutet, deren Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte des Bewufstseins namentlich von Geiger, Kapp und Noirée dargethan worden ist. Wenn Marx hier auch nicht Denken und Arbeiten, Werkzeug-Thätigkeit und logische Thätigkeit, wie die angeführten Forscher, in unmittelbaren Kontakt bringt, so stellt er doch indirekt diesen Zusammenhang her, indem die technische Arbeitsweise die gesellschaftliche Organisation bedingt, welche ihrerseits die Grundlage für die intellektuelle Entwicklung bildet.

Wie Marx die Arbeit selbst aus tierartig-instinktiver Thätigkeit herleitet, so findet er auch, dafs der Gebrauch und die Schöpfung von Arbeitsmitteln schon im Keime gewissen Tierarten eigen ist. Er geht also in der Entstehungsgeschichte der menschlichen Arbeit möglichst weit zurück, um den Zusammenhang mit der Natur genetisch aufzudecken. Die Arbeitsmittel des Menschen als eines Werkzeuge fabrizierenden Tieres sind der Gradmesser seiner gesellschaftlichen Entwicklung. Er hatte schon früher von ihnen die „ökonomische Struktur“ der Gesellschaft abhängig gemacht. Er vergleicht sie mit dem Knochensystem der Tiere, aus dem die ganze Organisation rekonstruiert werden kann. Die obigen Sätze zeigen übrigens, dafs Marx in gewissem



Sinne Anhänger der organischen Soziologie war, welche manche Marxisten glauben abweisen zu müssen.

In der zweiten Ausgabe fügte er zu dem obigen Abschnitt die wichtige Anmerkung hinzu: „So wenig die bisherige Geschichtsschreibung die Entwicklung der materiellen Produktion, also die Grundlage alles gesellschaftlichen Lebens und daher aller wirklichen Geschichte kennt, hat man wenigstens die vorhistorische Zeit auf Grundlage naturwissenschaftlicher, nicht sog. historischer Forschungen, nach dem Material der Werkzeuge und Waffen in Steinalter, Bronzealter und Eisenalter abgeteilt." (S. 158.) In dem Abschnitt über die „Entwicklung der Maschinerie" geht Marx in dem „technologischen Vergleich verschiedener Produktionsepochen" noch weiter, indem er die Umwandlung des einfachen Werkzeugs in die Maschine erfolgt, von der die industrielle Revolution ausgeht. Hier spricht er auch den im Sinne der „Organprojektion" wichtigen Satz aus, dafs der Mensch ursprünglich nur mit der Anzahl von Arbeitsinstrumenten wirken kann, auf die er durch die Anzahl seiner natürlichen Produktionsinstrumente, seiner eigenen körperlichen Organe, beschränkt ist. Hier findet man auch den für die ökonomisch-historische Theorie wichtigen Satz, dafs abstrakt strenge Grenzlinien ebensowenig die Epochen der Gesellschafts- wie die der Erdgeschichte scheiden, einen Satz, der die frühere schroffe Hervorhebung der Differenz verschiedener Gesellschaftsepochen bedeutsam einschränkt.

Wie Marx Arbeit und Werkzeug mit tierischen Instinkten und Thätigkeiten in den Zusammenhang vergleichender und genetischer Analogie bringt, so fafst er ferner das Verhältnis der organischen Geschichte der Tiere zu der technischen Geschichte des Menschen in den grundlegenden Satz zusammen, der den Arbeitsprozefs als einen Naturprozefs des Menschen charakterisiert und die menschliche Sozial- und Geistesgeschichte in das System der all-

gemeinen naturhistorischen Entwicklung einordnet: „Darwin hat das Interesse auf die Geschichte der natürlichen Technologie gelenkt, d. h. auf die Bildung der Pflanzen- und Tierorgane als Produktionsinstrumente für das Leben der Pflanzen und Tiere. Verdient die Bildungsgeschichte der produktiven Organe des Gesellschaftsmenschen, der materiellen Basis jeder besonderen Gesellschaftsorganisation, nicht gleiche Aufmerksamkeit? Und wäre sie nicht leichter zu liefern, da, wie Vico sagt, die Menschengeschichte sich dadurch von der Naturgeschichte unterscheidet, daſs wir die eine gemacht und die andere nicht gemacht haben? Die Technologie enthüllt das aktive Verhalten des Menschen zur Natur, den unmittelbaren Produktionsprozeſs seines Lebens, damit auch seiner gesellschaftlichen Lebensverhältnisse und der ihnen entquellenden geistigen Vorstellungen. Selbst alle Religionsgeschichte, die von dieser materiellen Basis abstrahiert, ist — unkritisch. Es ist in der That viel leichter, durch Analyse den irdischen Kern der religiösen Nebelbildungen zu finden, als umgekehrt aus den damaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu entwickeln. Die letztere ist die einzig materialistische und daher wissenschaftliche Methode. Die Mängel des abstrakt naturwissenschaftlichen Materialismus, der den geschichtlichen Prozeſs ausschlieſst, ersieht man schon aus der abstrakten und ideologischen Vorstellungen seiner Wortführer, sobald sie sich über ihre Spezialität hinauswagen." (S. 375.)

Hier drückt also Marx wieder klar aus, daſs in der Technik das aktive Verhalten des Menschen zur Natur zum Ausdruck gelangt, indem er die Ökonomie auf die Technologie zurückführt und diese mit der Organologie in Vergleich bringt. Philosophisch wichtig ist die Bemerkung im Anschluſs an Vico, daſs die Wissenschaft der Menschengeschichte darauf beruht, daſs die Menschen ihre Geschichte selbst gemacht haben. Darum also, weil die Geschichte der

Menschen das Werk der Menschen ist, können sie ihre eigene Geschichte verstehen, d. h. ideell wiederholen, eine Ansicht, welche in Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft ihre zusammenfassende erkenntnistheoretische Grundlegung gefunden hat.

4. Die Ideologie der kapitalistischen Ökonomie.

Wenn die Marxsche Theorie auf irgend einem Gebiet der menschlichen Lebensgeschichte unbedingt richtig ist, so ist dies das Gebiet der ökonomischen Thätigkeit. Das wirtschaftliche Handeln des Menschen ist nicht nur in dem Sinne materiell motiviert, wie die Ethiker und Ökonomen des Egoismus meinen, sondern für das ökonomische Verhalten des Menschen kommen materielle Ursachen in Betracht, die aus dem gesellschaftlichen Charakter der menschlichen Arbeit entspringen und ihrerseits wieder durch den Stand der Produktionskräfte bedingt sind. Das wirtschaftliche Getriebe einer gesellschaftlichen Stufe, die Thätigkeit des Menschen als Produzenten und Konsumenten ist durch ökonomische Ursachen bestimmt. Die Darlegung der Naturgesetze der Ökonomie, wie sie in den kapitalistischen Produktionsverhältnissen zur Wirkung gelangen, hat Marx im „Kapital“ sich als besondere Aufgabe vorgenommen. Die Gesetze der Produktion und Zirkulation der Waren, der Konkurrenz, der Akkumulation und Konzentration des Kapitals u. s. w. äufsern sich als wirtschaftliche Mächte im Zusammenwirken der Gesellschaftsglieder, welchen die einzelnen machtlos und willenlos unterworfen sind. In dem wirtschaftlichen Handeln der Menschen ist der Mensch, ob Kapitalist, Grundeigentümer, Kaufmann, Lohnarbeiter, Rentner u. s. w., nichts als eine ökonomische Drahtpuppe, die soziale Wirkung einer ökonomischen Ursache. Hier folgen sie alle „dem stummen Zwang der ökonomischen Verhältnisse“.

Die durch den Stand der Technik bedingte ökonomische Struktur der Gesellschaft bildet die Grundlage für Produktions- und Austauschweise und weiterhin für die Eigentumsverhältnisse der Gesellschaftsstufe. Auf ihnen erhebt sich die soziale Gruppierung und Gliederung der Individuen. Die ökonomischen Beziehungen werden zu Klassenverhältnissen, und insofern sich in ihnen bestimmte Motive der Handlungen ideell in Anschauungen und Gesinnungen fixieren, werden die Menschen in ihren sozialen Handlungen in den allermeisten Fällen durch die ihrer sozialen Klassenlage entquellenden Vorstellungen bestimmt.

Marx sagt: „Die Gestalten von Kapitalist und Grundeigentümer zeichne ich keineswegs in rosigem Licht. Aber es handelt sich hier um die Personen nur, soweit sie die Personifikation ökonomischer Kategorieen sind, Träger von bestimmten Klassenverhältnissen und Interessen. Weniger als jeder andere kann mein Standpunkt, der die Entwicklung der ökonomischen Gesellschaftsformationen als einen naturgeschichtlichen Prozefs auffafst, den einzelnen verantwortlich machen für Verhältnisse, deren Geschöpf er sozial bleibt, so sehr er sich auch subjektiv über sie erheben mag.“ (Vorwort zur ersten Auflage.) — „Après moi le déluge! ist der Wahlruf jedes Kapitalisten und jeder Kapitalistennation. Das Kapital ist daher rücksichtslos gegen Gesundheit und Lebensdauer des Arbeiters, wo es nicht durch die Gesellschaft zur Rücksicht gezwungen wird. Der Klage über die physische und geistige Verkümmerung antwortet es: Sollte diese Qual uns quälen, da sie unsere Lust (den Profit) vermehrt? Im grofsen und ganzen hängt dies aber auch nicht vom guten und bösen Willen des einzelnen Kapitalisten ab. Die freie Konkurrenz macht die immanenten Gesetze der kapitalistischen Produktion dem einzelnen Kapitalisten gegenüber als äufserliches Zwangsgesetz geltend.“ (S. 260.)

Vom sozial-psychologischen Standpunkt sind diese und

ähnliche Sätze insofern wichtig, als nach Marx die Menschen in zweierlei Hinsicht betrachtet werden können, als Personifikationen ökonomischer Kategorieen und als Personen unabhängig von ihrer ökonomischen Klassenlage. Wenn der Mensch auch in sozialer Hinsicht ein Geschöpf der Klassenlage ist, so kann er sich jedoch subjektiv darüber erheben. Soweit also der ganze Mensch in Betracht kommt, kann er in vielen anderen Handlungen sich über die wirtschaftlichen Motive des Selbst- und Klasseninteresses erheben, während er in seinen wirtschaftlichen Funktionen doch ausschießlich von den wirtschaftlichen Verhältnissen und Interessen geleitet wird.

Viele Marxisten und zuweilen auch Marx und Engels selbst haben oft in der Hitze des Gefechtes diese Möglichkeit geleugnet und den Menschen in allen seinen Gesinnungen und Handlungen als Geschöpf seiner wirtschaftlichen Klassenlage hingestellt. Es giebt ohne Zweifel eine grofse Menge Menschen, bei denen dies ohne Einschränkung stattfindet, aber auch eine Menge Individuen in allen Klassen, die sich zeitweise und teilweise darüber erheben, ja zuweilen ganz die Fesseln der sozialen Klassenvorurteile und Triebfedern sprengen, — oft natürlich zu ihrem eigenen Untergang.

Die ökonomische und soziale Struktur ist die materielle Basis für die intellektuelle Lage einer Gesellschaftsstufe. Soweit im „Kapital“ darüber Reflexionen vorliegen, beziehen sich dieselben auf die politisch-juristischen und religiösen Vorstellungen. Politik und Religion sind ja auch die geistigen Mächte, welche im öffentlichen Kampfe des sozialen Lebens im Vordergrund des Interesses stehen und das geistige Leben des Einzelnen am meisten und intensivsten beschäftigen. Wissenschaft und Kunst fliehen dagegen den Lärm des öffentlichen Lebens und interessieren dauernd und intensiv nur bestimmte Kreise der Gesellschaft. Ursprünglich freilich sind alle ideologischen Mächte und Interessen mehr einheitlich verbunden, aber

wir haben es hier mit einer arbeitsteilig hoch differenzierten Gesellschaft zu thun; und hier mufs schon der allgemeine Grundsatz konstatiert werden, dafs nach dem Grade der sozialen Arbeitsteilung der Zusammenhang zwischen Ökonomie und Ideologie sich immer mehr differenziert.

Die politischen und religiösen Ideen, welche Marx von Anfang an zur Exemplifizierung seiner Theorie gedient haben, sind in bezug auf die moderne Wirtschaftsstufe im „Kapital“ ebenso scharfsinnig wie — mit bitterer Satire ökonomisch enträtselt worden. Die Ware ist das Element der bürgerlichen Wirtschaft. Um die Ware dreht sich alles: Menschen, Produktion, Verkehr, Konkurrenz, — Politik und Religion! Die bürgerlich-kapitalistischen Menschen sind in ihrem ökonomischen Leben — und das bildet im allgemeinen die Grundlage des ganzen Lebens — nicht nur Warenbesitzer und Warenverkäufer, sondern auch Waren-Anbeter. Marx nennt dieses ideologische Verhältnis des Menschen zur Ware den „Fetischcharakter der Ware“. Der Fetisch — das ist ein Götze, die grobsinnliche Verehrung des „Höchsten“ in einem materiellen Gegenstand — ist für die kapitalistischen Menschen die Ware. Von der Ware werden die Menschen besessen, wie der Neger von seinem Holzgötzen. Waren machen, Waren kaufen, Waren absetzen, das ist der Traum und Gottesdienst des Bourgeois. Alles dreht sich um die Ware, wie die Welt um Gott. Hier hat Marx durchaus Recht.

Indem die Arbeitsprodukte als Ware einen gegenständlichen und gesellschaftlichen Charakter annehmen, werden sie für die einzelnen Menschen zu äufseren über ihnen stehenden Machtverhältnissen. „Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt. Um daher eine Analogie zu finden, müssen wir in die Nebelregion der religiösen Welt flüchten. Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit

eigenem Leben begabte, unter einander und mit den Menschen im Verhältnis stehende selbständige Gestalten. So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand. Dies nenne ich den Fetischismus, der den Arbeitsprodukten anklebt, sobald sie als Ware produziert werden und daher von der Warenproduktion unzertrennlich ist.“ (S. 41.) „Für eine Gesellschaft von Warenproduzenten, deren allgemein gesellschaftliches Produktionsverhältnis darin besteht, sich zu ihren Produkten als Waren, also als Werte zu verhalten, und in dieser sachlichen Form ihre Privatarbeiten auf einander zu beziehen, als gleiche menschliche Arbeit, ist das Christentum mit seinem Kultus des abstrakten Menschen, namentlich in seiner bürgerlichen Entwicklung, dem Protestantismus, Deismus u. s. w. die entsprechende Religionsform. In den altasiatischen, antiken u. s. w. Produktionsweisen spielt die Verwandlung des Produkts in Ware, und daher das Dasein der Menschen als Warenproduzenten, eine untergeordnete Rolle, die jedoch um so bedeutender wird, je mehr die Gemeinwesen in das Stadium ihres Untergangs treten. Eigentliche Handelsvölker existieren nur in den Intermundien der alten Welt, wie Epikurs Götter, oder wie Juden in den Poren der polnischen Gesellschaft. Jene alten gesellschaftlichen Produktionsorganismen sind aufserordentlich viel einfacher und durchsichtiger als der bürgerliche, aber sie beruhen entweder auf der Unreife des individuellen Menschen, der sich von der Nabelschnur des natürlichen Gattungszusammenhangs mit anderen noch nicht losgerissen hat, oder auf unmittelbaren Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnissen. Sie sind bedingt durch eine niedrige Entwicklungsstufe der Produktivkräfte der Arbeit und entsprechend befangene Verhältnisse der Menschen innerhalb ihres materiellen Lebenserzeugungsprozesses, daher zu einander und zur Natur. Diese wirkliche Befangenheit spiegelt sich nun ideell wieder in den alten Natur- und Volksreligionen. Der religiöse Wiederschein der

wirklichen Welt kann überhaupt nur verschwinden, sobald die Verhältnisse des praktischen Werkeltagslebens den Menschen tagtäglich durchsichtig vernünftige Beziehungen zu einander und zur Natur darstellen. Die Gestalt des gesellschaftlichen Lebensprozesses, d. h. des materiellen Produktionsprozesses, streift nur ihren mystischen Nebelschleier ab, sobald sie als Produkt frei vergesellschafteter Menschen unter deren bewufsten planmäfsigen Kontrole steht. Dazu ist jedoch eine materielle Grundlage der Gesellschaft erheischt oder eine Reihe materieller Existenzbedingungen, welche selbst wieder das naturwüchsige Produkt einer langen und qualvollen Entwicklungsgeschichte sind.“ (S. 49.)

Diese glänzende materialistische Deutung des Wesens und der Geschichte der Religionen leuchtet zugleich in die Zukunft hinein mit der Prophezeiung des materiell und rationell verursachten Untergangs der Religion überhaupt. Man sieht auch hier, wie Marx' Deutung der Geschichte von seiner Zukunftsidee beherrscht wird. Ob indes in Zukunft jeder religiöse Wiederschein des Menschen in der Welt schwinden wird, ist eine Frage, die ich verneinen mufs. Denn das religiöse Verhalten des Menschen zur Welt ist keine historische, d. h. vergängliche, sondern eine transzendentale Funktion des Bewufstseins. Die Religion bleibt, wie auch immer ihr Inhalt wechselt. Nur aus dem gegenständlichen Wiederschein seines persönlichen Bewufstseins kann der Mensch die All-Natur verstehen und zu ihr in Beziehung treten. Marx fafst den Begriff der Religion zu eng und übersieht das ästhetische Wesen derselben, so dafs er von seinem Standpunkt aus gezwungen ist, die Religion überhaupt zu verneinen.

Wie die religiösen sind auch die rechtlichen Vorstellungen ökonomisch bedingt. „Sie — die Warenbesitzer — müssen sich daher wechselseitig als Privateigentümer

anerkennen. Dies Rechtsverhältnis, dessen Form der Vertrag ist, ob nun legal entwickelt oder nicht, ist ein Willensverhältnis, worin sich das ökonomische Verhältnis wiederspiegelt. Der Inhalt dieses Rechts- oder Willensverhältnisses ist durch das ökonomische Verhältnis selbst gegeben. Die Personen existieren hier nur für einander als Repräsentanten von Ware und daher als Warenbesitzer. Wir werden überhaupt im Fortgang der Entwicklung finden, dafs die ökonomischen Charaktermasken der Personen nur die Personifikationen der ökonomischen Verhältnisse sind, als deren Träger sie sich gegenübertreten.“ (S. 55.)

„Wie der Mensch in der Religion vom Machwerk seines eigenen Kopfes, so wird er in der kapitalistischen Produktion vom Machwerk seiner eigenen Hand beherrscht.“ (S. 638.) Der politische Ökonom ist der „Ideolog des Kapitalisten.“ (S. 587.)

5. Der ethische Standpunkt des „Kapitals“.

Es wird manchem Leser seltsam erscheinen, dafs hier von dem ethischen Standpunkt des „Kapitals“ gehandelt werden soll. Er wird einwenden, dafs Marx gar keine ethischen Momente kennt, dafs er im Gegenteil jegliche ethische Beurteilung und Verurteilung von vornherein ablehnt. Marx sei mit den Methoden eines Mathematikers und Naturforschers an die menschliche Ökonomie herangetreten, um die Naturgesetze derselben festzustellen. Was habe überhaupt der ökonomische Materialismus mit den ideologischen Schrullen der Ethik zu thun? — Solche einseitige Auffassungen der Marxschen Methode sind allgemein geläufig geworden und haben fast den Charakter eines unüberwindlichen Partei-Vorurteils angenommen.

Es giebt nach meiner Meinung nur einen Ökonomen, der sich nur von ökonomischen Gesichtspunkten leiten läfst, und das ist David Ricardo. Marx war aber nicht nur

Ökonom. Man darf sich durch die äufsere Darstellung nicht täuschen lassen. Wer die Entwicklungsgeschichte des Marxismus verfolgt hat, wird eingesehen haben, dafs der Marxismus von Anfang an durchaus einen ethischen Charakter trägt. Namentlich in den jüngeren Schriften kommt der ethische Grundcharakter der wissenschaftlichen Kritik am klarsten zum Ausdruck, ein ethischer Idealismus, der aus der französischen Revolution und aus der klassischen deutschen Philosophie seinen Ursprung genommen hat.

Je mehr Marx sich in ökonomisch-technische und politisch-historische Studien vertieft, nehmen seine Urteile mehr den Charakter streng wissenschaftlicher Induktionen an. Aber sie verlieren ihren ethischen Untergrund nicht. Selbst im „Kapital“ glüht — obgleich er es selbst absichtlich abzuweisen sucht — das Feuer der sittlichen Urkraft fort, die ihm allein die Feder in die Hand drücken und den Mut zur Kritik und Revolution einflöfsen konnte. Er selbst nennt seine Methode kritisch und revolutionär. Eine revolutionäre Kritik ist nie rein wissenschaftlich. Und das ist nicht nur subjektiv gemeint. Es liegen seinen ökonomisch-historischen Untersuchungen und Urteilen objektive ethische Begriffe zu Grunde, die überall in mehr oder weniger verhüllter Form seine Auseinandersetzungen begleiten. Zwar kommt diese ethische Geschichtsansicht nicht in der Manier eines Moralpredigers zum Ausdruck, sondern mehr in der Form der Satire und eines in der Tiefe des Herzens qualdurchzuckten Spottes und Hohnes.

Man lese nur, wie Marx in den Kapiteln über die industrielle Entwicklung Englands den Einflufs der ökonomischen Verhältnisse auf die Menschen schildert, und wie er die Zeugnisse für die geistige und physische Entartung, für Elend, Krankheit und Jammer der arbeitenden Klassen herbeibringt. Sind denn Ausdrücke wie Ausbeutung, Ausplünderung, ausgepumpte Beute, Hundelöhne, unbezahlte Arbeit, Kindersklaverei, blinde Raubgier, Klassenjustiz u. s. w.,

die in ähnlicher Fassung immer wiederkehren, — rein wissenschaftliche Urteile? Wenn das Kapital als „von Kopf bis Zehe aus allen Poren blut- und schmutztriefend“ hingestellt wird, wenn Marx darauf hinweist, dafs mit der „Entwicklung der kapitalistischen Produktion während der Manufakturperiode die öffentliche Meinung von Europa den letzten Rest von Schamgefühl und Gewissen eingebüfst hatte und die Nationen zynisch mit jeder Infamie, die ein Mittel zur Kapitalakkumulation war, renommierten“ (S. 786), — was liegt darin anderes als eine „sittliche Brandmarkung, eingegeben von einer sittlichen Empörung gegen Ungerechtigkeit und Unmenschlichkeit!

Abgesehen davon, dafs Marx hin und wieder von moralischen Elementen in der Arbeit spricht, d. h. von Fleifs, Ausdauer, Aufmerksamkeit, von der Verschlechterung der Moralität im Geschlechtsleben u. s. w., so liegen dem Aufbau seiner ganzen sozialen Kritik nicht nur subjektiv, sondern auch objektiv gewisse ethische Vorstellungen zu Grunde, die jene Urteile der ethischen Kritik erst möglich machen und auf dem allgemeinen Prinzip der Menschlichkeit beruhen.

Wenn auch Marx noch so sehr die Bourgeois-Ideen der Gerechtigkeit und Freiheit verspottet und mit sichtlichem Behagen der „Menschlichkeit“ und der „Gerechtigkeit“ der Klassen-Philister die heuchlerische Maske herunterreifst, welche sich selbst zum Normaltypus des Menschen machen und die „kapitalistische Justiz“ zur ewigen Gerechtigkeit stempeln, so hat doch Marx selbst in seinem eigenen Bewufstsein höhere Prinzipien der Menschlichkeit und Freiheit getragen, die namentlich in seinen Jugendwerken zum Ausdruck gekommen sind und die aus der idealen Geistesgeschichte der Vergangenheit herstammen. Jener „Verein freier Menschen“, die mit gemeinschaftlichen Produktionsmitteln arbeiten und ihre vielen individuellen Arbeitskräfte selbstbewufst als eine gesellschaftliche Arbeitskraft veraus-

gaben (S. 48), jene „Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist", was sind das anderes als soziale Umsetzungen des ethischen Idealismus eines Kant und Fichte, an dessen Glut Marx in seiner Jugend sich begeisterte und die Flamme seiner revolutionären Scham und Kritik entzündete?

Ich werde später ausführlicher zeigen, dafs der Marxismus eine ideale moralische Dogmatik enthält, nämlich die Lehre von der Freiheit und Gleichheit der Menschen, von einer geistigen Lebensbeziehung der Menschen im gesellschaftlichen Zusammenwirken, unabhängig von Rasse, Klasse und Geschlecht. Diese Idee ist der notwendige moralische Leitfaden, welcher die Beurteilung der verschiedenen Stufen der gesellschaftlichen Entwicklung nach dem Grade des Fortschrittes und der Vervollkommnung zur Zivilisation bestimmt. Auch in dieser Hinsicht kann der Marxismus dem Idealismus oder vielmehr der Kantischen Philosophie nicht entfliehen, in welcher jene methodischen Ideen zum klarsten prinzipiellen Ausdruck gekommen sind.

Viertes Kapitel.

Engels' Anteil an der Theorie des historischen Materialismus.

1. Engels' wissenschaftliches Verhältnis zu Marx.

Über seinen Anteil an der Begründung und Ausarbeitung der materialistischen Geschichtstheorie hat Engels selbst sich wiederholt ausgesprochen. „Dafs ich vor und während meines vierzigjährigen Zusammenlebens mit Marx sowohl an der Begründung wie namentlich an der Ausarbeitung der Theorie einen gewissen selbständigen Anteil genommen habe, kann ich selbst nicht leugnen. Aber der gröfste Teil der leitenden Grundgedanken, besonders auf ökonomischem und geschichtlichem Gebiet, und speziell ihre schliefsliche scharfe Fassung, gehört Marx. Was ich beigetragen, das konnte -- allenfalls ein paar Spezialfächer ausgenommen — Marx wohl ohne mich fertig bringen."[1]) Engels war Mitarbeiter an den deutsch-französischen Jahrbüchern. Sein darin enthaltener Aufsatz „Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie" ist eine Art Gegenstück zu Marx' „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie". Er enthält im Keime auch den Gedanken, dafs im ökonomischen

---

[1]) Ludwig Feuerbach u. s. w. S. 43.

Leben sich Naturgesetze wirksam zeigen, die vom Willen und dem Bewufstsein der Menschen unabhängig sind. In der „Lage der arbeitenden Klassen in England“ (1845) findet sich eine ähnliche Tendenz, die soziale Klassengliederung und ihre Gegensätze auf die ökonomische Struktur zurückzuführen. Engels war zusammen mit Marx der Verfasser der „Heiligen Familie“, doch rühren die wichtigsten und besten Kapitel dieses Buches von Marx selbst her. Ebenso arbeiteten beide das „Kommunistische Manifest“ gemeinsam aus. Doch bemerkt Engels in der zweiten Vorrede zu dieser Schrift, dafs, als er im Frühjahr 1845 Marx in Brüssel wieder traf, derselbe den Grundgedanken des Manifestes schon fertig ausgearbeitet hatte.

Was das Verhältnis von Marx und Engels im einzelnen angeht, so mufs das Gegenstand besonderer biographischer Untersuchung sein. Er selbst bemerkt in einem Briefe, dafs er sein Leben lang zweite Violine gespielt habe.[1]) Er war mehr der geistig Empfangende als Gebende, mehr der Ausleger und Ergänzer als Begründer der historisch-materialistischen Weltanschauung. Er suchte die Marxschen Grundgedanken systematisch auszubauen und mit den verschiedenen Gebieten der Naturwissenschaft und Philosophie in Zusammenhang und Ausgleich zu bringen. In diesen systematischen Versuchen ist er jedoch mehr kühn als tief. Seine Kühnheit verleitet ihn oft zur Oberflächlichkeit und Übertreibung, und seine Gewandtheit in der Darstellung zu Sprüngen in der Begründung. Seine Urteile imponieren und bestechen, namentlich den im Selbstdenken ungeschulten Geist. Es liegt etwas Fertiges, Bestimmtes und Kategorisches in ihnen, etwas von einem Professor, der zugleich Volkstribun ist.

Man darf überzeugt sein, dafs Marx dieselben Probleme, welche Engels im „Anti-Dühring“ und im „Ursprung der

---

[1]) Friedrich Engels. Sein Leben, sein Wirken, seine Schriften. Von Karl Kantsky. Berlin 1895. S. 21.

Familie“ behandelte, viel tiefer erfafst und ihnen den monumentalen Charakter des „Kapitals“ aufgeprägt hätte. Aber Marx hatte mit der ökonomischen Ausarbeitung seiner Theorie genug zu thun. Sie war allein ein Lebenswerk, wozu ein einziges Leben überdies nicht auszureichen schien. So mufste er die systematische Ausarbeitung nach der philosophischen und naturhistorischen Seite Engels überlassen, der denn auch den „Anti-Dühring“ vor der Drucklegung von ihm approbieren liefs. „Da die hier entwickelte Anschauungsweise zum weitaus gröfseren Teil von Marx begründet und entwickelt worden, und nur zum geringsten Teil von mir, so verstand es sich unter uns von selbst, dafs diese meine Darstellung nicht ohne seine Kenntnis erfolgte. Ich habe ihm das ganze Manuskript vor dem Druck vorgelesen.“ [1])

In den prinzipiellen Gedanken stimmen Marx und Engels vollständig überein; eine in Einzelheiten eindringende Untersuchung dürfte indessen manche auffallende Differenzen zwischen beiden feststellen, wie besonders an dem Beispiel der sogenannten Zusammenbruchstheorie näher gezeigt werden kann.

2. Engels' Stellung zu Darwinismus und Marxismus.

Liebknecht erzählt in seinen Lebenserinnerungen, dafs Marx einer der ersten war, der die Bedeutung der Darwinschen Forschungen und ihren Zusammenhang mit seinen eigenen Forschungen begriff. In der Analyse des ersten Bandes des „Kapitals“, habe ich die biologisch-naturwissenschaftlichen Fundamente nachgewiesen, auf denen seine ökonomisch-historischen Lehren aufgebaut sind. Obgleich Marx die nahe Verwandtschaft seiner eigenen und Darwins Methode durch die Art seiner Darstellung zum Ausdruck

---

[1]) Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. Hottingen-Zürich. 1886. S. X.

brachte, so hat er sich doch nirgends selbst im systematisch-philosophischen Sinne darüber geäufsert. Das war Engels vorbehalten.

Am Grabe von Marx (17. März 1883) sprach Engels in seiner Gedächtnisrede die denkwürdigen Sätze aus: „Wie Darwin das Gesetz der Entwicklung der organischen Natur, so entdeckte Marx das Entwicklungsgesetz der menschlichen Geschichte. Die bisher unter ideologischen Überwucherungen verdeckte einfache Thatsache, dafs die Menschen vor allen Dingen zuerst essen, trinken, wohnen und sich kleiden müssen, ehe sie Politik, Wissenschaft, Kunst, Religion u. s. w. treiben können; dafs also die Produktion der unmittelbaren materiellen Lebensmittel, und damit die jedesmalige ökonomische Entwicklungsstufe eines Volkes oder eines Zeitabschnittes die Grundlage bildet, aus der sich die Staatseinrichtungen, die Rechtsanschauungen, die Kunst und selbst die religiösen Vorstellungen der betreffenden Menschen entwickelt haben, und aus der sie daher auch erklärt werden müssen — nicht, wie bisher geschehen, umgekehrt!“ [1])

Was an dieser Formulierung auffällt, ist die Hervorhebung des wirtschaftlichen Bedürfnisses, im allgemein menschlichen Sinne der physiologischen Bedürfnisse des Essens, Trinkens u. s. w., und dafs die Produktion der Lebensmittel zur Befriedigung jener Bedürfnisse die Grundlage bildet für die intellektuelle Entwicklung. Die Klasseninteressen und der Klassenkampf, die in anderen Formulierungen ganz im Vordergrund stehen, werden hier nicht erwähnt.

In einer Anmerkung zur zweiten Vorrede des „Kommunistischen Manifestes“ aus dem Jahre 1883, kurz nach dem Tode von Marx, findet sich ein ähnlicher Gedanken-

---

[1]) Der Sozialdemokrat. Zentral-Organ der deutschen Sozialdemokratie. 1883. Nr. 13.

gang ausgesprochen: dafs Marx' Theorie nach seiner Ansicht berufen sei, für die Geschichtswissenschaft denselben Fortschritt zu begründen, den Darwins Theorie für die Naturwissenschaft begründet habe.

Den Zusammenhang von Darwinismus und Marxismus, des biologischen und ökonomischen Materialismus, hat Engels in einem hinterlassenen fragmentarischen Aufsatz näher untersucht, der den bezeichnenden Titel trägt: „Der Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen", und dessen Abfassungszeit von dem Herausgeber in den Anfang der achtziger Jahre gesetzt wird.[1])

Man wird sich erinnern, dafs Marx in der Analyse des Arbeitsprozesses durchaus biologisch-genetisch verfährt, wie er die Arbeit aus der triebartig-instinktiven Thätigkeit der Tiere, aus den Funktionen des Organismus herleitet, und wie er die Werkzeug-Thätigkeit schon bei „gewissen Tierarten" vorgebildet sieht. Engels behandelt hier dasselbe Problem, aber er sucht es tiefer an der Wurzel zu fassen, indem er nachweist, dafs die Arbeit — neben der Natur die Quelle alles Reichtums — aus den „gewissen Tieren" die Menschen selbst geschaffen hat. Durch Umänderung der Lebensweise wurde ein Geschlecht menschenähnlicher Affen von besonders hoher Entwicklung, von dem Darwin eine annähernde Beschreibung gegeben habe, gezwungen, den aufrechten Gang dauernd anzunehmen, wodurch die Hand frei und zur Arbeit geschickt wurde. Durch die Arbeit von Jahrtausenden sei die Menschenhand hoch ausgebildet worden. „Keine Affenhand hat je das roheste Steinmesser verfertigt." — „So ist die Hand nicht nur das Organ der Arbeit, sie ist auch ihr Produkt. Nur durch Arbeit, durch Anpassung an immer neue Verrichtungen, durch Vererbung der dadurch erworbenen besonderen Ausbildung der Muskel, Bänder und in längeren Zeiträumen auch der Knochen, und

---

[1]) Die Neue Zeit, XIV. Nr. 44.

durch immer erneuerte Anwendung dieser vererbten Verfeinerung auf neue, stets verwickeltere Verrichtungen hat die Menschenhand jenen hohen Grad von Vollkommenheit erhalten, auf dem sie Rafaelsche Gemälde, Thorwaldsensche Statuen, Paganinische Musik hervorzaubern konnte.“ Mit der Arbeit beginnt die Herrschaft über die Natur. Die Sprache entstand aus und mit der Arbeit. Arbeit, Sprache und Gesellschaft, das sind die Grundlagen aller menschlichen Entwicklung. „Durch das Zusammenwirken von Hand, Sprachorgan und Gehirn nicht allein bei jedem Einzelnen, sondern auch in der Gesellschaft, wurden die Menschen befähigt, immer verwickeltere Verrichtungen auszuführen, immer höhere Ziele sich zu stellen und zu erreichen. Die Arbeit selbst wurde von Geschlecht zu Geschlecht eine andere, vollkommenere, vielseitigere. Zur Jagd und Viehzucht trat der Ackerbau, zu diesem Spinnen und Weben, Verarbeitung der Metalle, Töpferei, Schiffahrt. Neben Handel und Gewerbe trat endlich Kunst und Wissenschaft, aus Stämmen wurden Nationen und Staaten. Recht und Politik entwickelte sich und mit ihnen das phantastische Spiegelbild der menschlichen Dinge im menschlichen Kopf: die Religion. Vor allen diesen Gebilden, die zunächst als Produkte des Kopfes sich darstellten, und die die menschlichen Gesellschaften zu beherrschen scheinen, traten die bescheideneren Erzeugnisse der arbeitenden Hand in den Hintergrund; und zwar um so mehr als der die Arbeit planende Kopf schon auf einer sehr frühen Entwicklungsstufe der Gesellschaft (z. B. schon in der einfachen Familie) die geplante Arbeit durch andere Hände ausführen lassen konnte als die seinigen. Dem Kopf, der Entwicklung und Thätigkeit des Gehirns wurde alles Verdienst an der rasch fortschreitenden Zivilisation zugeschrieben; die Menschen gewöhnten sich daran, ihr Thun aus ihrem Denken zu erklären, statt aus ihren Bedürfnissen (die dabei allerdings im Kopf

sich wiederspiegeln, zum Bewufstsein kommen), — und so entstand mit der Zeit jene idealistische Weltanschauung, die namentlich seit Untergang der antiken Welt die Köpfe beherrscht hat. Sie herrscht noch so sehr, dafs selbst die materialistischen Naturforscher der Darwinschen Schule sich noch keine klare Vorstellung von der Entstehung des Menschen machen können, weil sie unter jenem ideologischen Einflufs die Rolle nicht erkennen, die die Arbeit dabei gespielt hat."

Diese Sätze sind insofern wichtig, als die Entwicklung des geistigen Lebens auf eine naturwüchsige gesellschaftliche Arbeitsteilung zwischen Kopfarbeit und Handarbeit zurückgeführt wird. Auf der gesellschaftlichen Differenz von Denken und Thun baut sich dann der philosophische Unterschied von idealistischer und materialistischer Weltanschauung auf. In ursprünglichen Zuständen schon wird der geistigen Arbeit ein höheres Verdienst zugeschrieben, und hängt mit ihr das Moment der Herrschaft zusammen. Damit ist ein neues Zwischenglied zwischen Ökonomie und Ideologie aufgedeckt. Dieser Aufsatz zeigt aber deutlich, wie nahe die materialistische Dialektik mit der natürlichen Entwicklungslehre verwandt ist und sich letzterer immer mehr nähert.

Schon im „Anti-Dühring" (1877) hatte Engels Darwins Entwicklungslehre mit geringen Einschränkungen anerkannt und gegen Dührings unbegründete Angriffe verteidigt, indem er auf den kolossalen Aufschwung hinwies, den die Naturwissenschaft dem Anstofs der Darwinschen Theorie verdanke. Ebenso hebt er im „Ludwig Feuerbach" den epochemachenden Wert der Darwinschen Theorie im Zusammenhang mit der ganzen modernen Naturwissenschaft und ihr methodisches Zusammentreffen mit dem dialektischen Materialismus hervor.

3. Weitere Formulierungen der historisch-ökonomischen Theorie.

Engels hat bei verschiedenen Gelegenheiten Veranlassung genommen, Korrekturen und Ergänzungen zu früheren Formulierungen der Marxschen Geschichtsauffassung zu geben. Diese nachträglichen Veränderungen beweisen, wie diese Theorie selbst vom Thatsachenkreis der Erfahrungen und dem positiven Stand des geschichtlichen Horizontes bedingt ist. Voreilige Generalisationen werden durch neue Erfahrungsthatsachen umgestofsen. Viele Widersprüche, welche einzelne Formulierungen von einander unterscheiden, lösen sich im Laufe der eigenen Entwicklung der Theorie von selbst. Man wird darum einsehen, wie verfehlt es ist, wenn man sich auf den einen oder anderen Satz beruft, um daraus das Wesen des Marxismus zu konstruieren, und wie der Geist dieser Theorie nur aus ihrem eigenen Werden begriffen werden kann. Denn dafs Widersprüche und Gegensätze vorhanden sind, ist allzu natürlich bei einer Theorie, deren Ausbildung mehr als ein halbes Jahrhundert umschliefst.

Eine wichtige Korrektur ist ohne Zweifel die Anmerkung im Kommunistischen Manifest zu dem in dieser Schrift selbst enthaltenen Satze, dafs „die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft die Geschichte von Klassenkämpfen sei“. Engels verbessert den Satz dahin, dafs dies, genau gesprochen, die schriftlich überlieferte Geschichte heifse. — „1847 war die Vorgeschichte der Gesellschaft, die gesellschaftliche Organisation, die aller niedergeschriebenen Geschichte vorausging, noch so gut wie unbekannt. Seitdem hat Haxthausen das Gemeineigentum am Boden in Rufsland, Maurer hat es nachgewiesen als die gesellschaftliche Grundlage, wovon alle deutschen Stämme geschichtlich ausgingen, und allmählich fand man, dafs Dorfgemeinden mit gemeinsamem Bodenbesitz die Urform



der Gesellschaft waren von Indien bis Irland. Schliefslich wurde die innere Organisation dieser urwüchsigen kommunistischen Gesellschaft in ihrer typischen Form blofsgelegt durch Morgans krönende Entdeckung der wahren Natur der Gens und ihrer Stellung im Stamm. Mit der Auflösung dieser ursprünglichen Gemeinwesen beginnt die Spaltung der Gesellschaft in besondere und schliefslich einander entgegengesetzte Klassen."

Man ersieht hieraus, wie schon angedeutet wurde, dafs die Wahrheit der Marxschen Theorie nur in ihrer eigenen intellektuellen Geschichte gefunden werden kann. Ursprünglich aus den politischen Interessen und den philosophischen Ideen der Zeitgeschichte herausgewachsen, erhält die Theorie mächtige Anstöfse zur weiteren Entwicklung aus den Forschungsresultaten Darwins und Morgans. Sie geben der ökonomisch-historischen Theorie den naturhistorischen und urgeschichtlichen Hintergrund. Bevor ich jedoch auf den Zusammenhang der Morganschen Familiengeschichte mit der Marxschen Theorie näher eingehe, mögen an dieser Stelle noch zwei Formulierungen Berücksichtigung finden, die Engels der Theorie des historischen Materialismus bei anderen Gelegenheiten gegeben hat.

In seiner Biographie von Karl Marx aus dem Jahre 1878 wird die Theorie folgendermafsen auseinandergesetzt[1]): „Die erste — der zwei wichtigen Entdeckungen Marx' — ist die durch ihn vollzogene Umwälzung in der gesamten Auffassung der Weltgeschichte. Die ganze bisherige Geschichtsbetrachtung beruhte auf der Vorstellung, dafs die letzten Gründe aller geschichtlichen Veränderungen zu suchen sind in den sich verändernden Ideen der Menschen, und dafs von allen geschichtlichen Veränderungen wieder die politischen die wichtigsten, die ganze Geschichte beherrschenden sind. Woher aber den Menschen die Ideen

---

[1]) Volkskalender, Braunschweig 1878. S. 90.

kommen, und welches die treibenden Ursachen der politischen Veränderungen sind, danach hatte man nicht gefragt. Nur der neueren Schule der französischen und teilweise auch der englischen Geschichtsschreiber hatte sich die Überzeugung aufgedrängt, wenigstens seit dem Mittelalter sei die treibende Kraft in der europäischen Geschichte der Kampf des sich entwickelnden Bürgertums mit dem Feudaladel um die gesellschaftliche und politische Herrschaft. Marx wies nun nach, dafs die ganze bisherige Geschichte eine Geschichte von Klassenkämpfen ist, dafs es sich in all den vielfachen und verwickelten politischen Kämpfen nur um die gesellschaftliche und politische Herrschaft von Gesellschaftsklassen handelt, um die Behauptung der Herrschaft seitens älterer, um die Erringung der Herrschaft seitens neu emporkommender Klassen. Wodurch aber entstehen und bestehen wieder diese Klassen? Durch die jedesmaligen materiellen, grobsinnlichen Bedingungen, unter denen die Gesellschaft zu einer gegebenen Zeit ihren Lebensunterhalt produziert und austauscht.... Von diesem Gesichtspunkt aus erklären sich alle geschichtlichen Erscheinungen — bei genügender Kenntnis der jedesmaligen ökonomischen Gesellschaftslage, die freilich unseren Geschichtsschreibern von Fach total abgeht — aufs einfachste, und ebenso erklären sich höchst einfach die Vorstellungen und Ideen einer jeden Geschichtsperiode aus den wirtschaftlichen Lebensbedingungen und den, von diesen wieder bedingten, gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen dieser Periode. Die Geschichte war zum erstenmal auf ihre wirkliche Grundlage gestellt; die handgreifliche, aber bisher total übersehene Thatsache, dafs die Menschen vor allem essen, trinken, wohnen und sich kleiden, also a r b e i t e n müssen, ehe sie um die Herrschaft streiten, Politik, Religion, Philosophie u. s. w. treiben können — diese handgreifliche Thatsache kam jetzt endlich zu ihrem gesellschaftlichen Recht."

In dem Vorwort zur dritten Auflage des „Achtzehnten Brumaire“ (1885) fafst Engels die Marxsche Theorie in ähnlicher Weise zusammen: „Es war gerade Marx, der das grofse Bewegungsgesetz der Geschichte zuerst entdeckte, das Gesetz, wonach alle geschichtlichen Kämpfe, ob sie auf politischem, religiösen, philosophischem oder sonst ideologischem Gebiet vor sich gehen, in der That nur der mehr oder weniger deutliche Ausdruck von Kämpfen gesellschaftlicher Klassen sind, und dafs die Existenz und damit auch die Kollisionen dieser Klassen wieder bedingt sind durch den Entwicklungsgrad der ökonomischen Lage, durch die Art und Weise ihrer Produktion und ihres dadurch bedingten Austausches.“

Engels macht hier eine bemerkenswerte Einschränkung: die ideologischen Kämpfe sind der „mehr oder weniger deutliche Ausdruck“ von sozialen Klassenkämpfen.

Aufserdem ist es eine einseitige und teilweise unrichtige Bemerkung, dafs alle bisherige Geschichtsbetrachtung auf der Vorstellung beruhte, die letzten Gründe der Veränderungen in den Ideen der Menschen zu suchen. Die bedeutendsten Geschichtsphilosophen des vorigen Jahrhunderts, Vico, Montesquieu, Herder, Kant und Andere haben in ihrer Art durchaus materialistischen Tendenzen gehuldigt. Die obige Bemerkung beweist aber, wie Engels alles durch die Brille der Hegelschen Philosophie ansieht und beurteilt; und diese hatte freilich jenen extremen idealistischen Standpunkt vertreten.

4. Morgans Familiengeschichte und Marx' Wirtschaftsgeschichte.

Wir haben gesehen, dafs die Marxsche Theorie ursprünglich nur auf die bisherige — geschriebene — Geschichte sich erstreckte. Darunter ist die Geschichte der Zivilisation verstanden, in grofsen Umrissen die altasiatische,

antike, feudale und bürgerliche Geschichte; und unter diesen ist es wieder die Herausentwicklung der bürgerlich-kapitalistischen Periode aus der mittelalterlich-feudalen Gesellschaftsordnung, welche Marx zum speziellen Gegenstand seiner Untersuchungen machte, ein Umstand, der auf die Gestaltung seiner Theorie nicht wenig Einfluſs ausübte. Sobald der Horizont der historischen Thatsachen sich erweiterte, muſste der bisherigen Geschichte eine Vorgeschichte, der Zivilisation die Wildheit und Barbarei entgegengesetzt werden, und als Morgan[1]) seine Untersuchungen über die Urgesellschaft bekannt gab, wurden auch die Urzustände des Menschengeschlechts in den Schematismus der historisch-ökonomischen Dialektik aufgenommen.

Für Marx war der geschichtliche und gesellschaftliche Lebensprozeſs zunächst ein materieller Produktionsprozeſs, der durch die Arbeit vermittelt wird und die Mittel für Essen, Trinken, Kleidung, Wohnung u. s. w. beschafft. Während Marx den Nahrungstrieb und das physische Bedürfnis zum ursprünglichen Quell und Hebel der historischen Entwicklung machte — ähnlich wie Darwin für die organische Entwicklung der Tierwelt — suchte Morgan zu zeigen, wie der Zeugungs- und Fortpflanzungstrieb die Entwicklung des Menschengeschlechts bestimmt, indem er die Formen des geschlechtlichen Verkehrs und der Geschichte der Familie als die materiellen Grundlagen der sozialen Gestaltung in der Urgesellschaft nachwies. Morgans Theorie wird daher mit Recht von Engels als materialistisch bezeichnet; und wir machen hier schon darauf aufmerksam, daſs sowohl Morgans wie Marx' historische Theorie ihr

[1]) Lewis H. Morgan, Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism to Civilisation. London 1877.

systematisches Fundament in den aller Lebensentwicklung zu Grunde liegenden Prinzipien des Kampfes um die Nahrung und Fortpflanzung erhalten, welche Darwin so meisterhaft zum Hebel aller natürlich-sozialen Entwicklung gemacht hat.

Engels berichtet, dafs Marx sich vorbehalten hatte, die Resultate der Morganschen Forschungen im Zusammenhang mit den Ergebnissen seiner materialistischen Geschichtsuntersuchung darzustellen und dadurch erst ihre ganze Bedeutung klar zu machen. Sein Tod verhinderte leider die Ausführung dieser wahrhaft genialen Idee. Engels teilt indes einige kritische Anmerkungen Marx' mit, worin der grundlegende Gedanke dieser zusammenfassenden Darstellung kurz und eindrucksvoll enthalten ist:

„Nach der materialistischen Auffassung ist das in letzter Instanz bestimmende Moment in der Geschichte: die Produktion und Reproduktion des unmittelbaren Lebens. Diese ist aber selbst wieder doppelter Art. Einerseits die Erzeugung von Lebensmitteln, von Gegenständen der Nahrung, Kleidung, Wohnung und den dazu erforderlichen Werkzeugen; andererseits die Erzeugung von Menschen, die Fortpflanzung der Gattung. Die gesellschaftlichen Einrichtungen, unter denen die Menschen einer bestimmten Geschichtsepoche und eines bestimmten Landes leben, werden bedingt durch beide Arten der Produktion: durch die Entwicklungsstufe einerseits der Arbeit, andererseits der Familie. Je weniger die Arbeit noch entwickelt ist, je beschränkter die Menge ihrer Erzeugnisse, also auch der Reichtum der Gesellschaft, desto überwiegender erscheint die Gesellschaftsordnung beherrscht durch Geschlechtsbande. Unter dieser, auf Geschlechtsbande begründeten Gliederung der Gesellschaft entwickelt sich indes die Produktivität der Arbeit mehr und mehr; mit ihr Privateigentum und Austausch, Unterschiede des Reichtums, Verwertbarkeit fremder Arbeitskraft

und damit die Grundlage von Klassengegensätzen: neue soziale Elemente, die im Laufe von Generationen sich abmühen, die alte Gesellschaftsverfassung den neuen Zuständen anzupassen, bis endlich die Unvereinbarkeit beider eine vollständige Umwälzung herbeiführt. Die alte auf Geschlechtsverbänden beruhende Gesellschaft wird gesprengt im Zusammenstofs der neu entwickelten gesellschaftlichen Klassen; an ihre Stelle tritt eine neue Gesellschaft, zusammengefafst im Staat, dessen Untereinheiten nicht mehr Geschlechtsverbände, sondern Ortsverbände sind, eine Gesellschaft, in der die Familienordnung ganz von der Eigentumsordnung beherrscht wird, und in der sich nun jene Klassengegensätze und Klassenkämpfe frei entfalten, aus denen der Inhalt aller bisherigen geschriebenen Geschichte besteht.“ [1])

In diesen Sätzen liegt Marx' letzte Formulierung des geschichts-materialistischen Problems vor. Sie umfafst nicht nur die bisherige geschriebene, sondern die ganze Menschengeschichte in grofsen elementaren Zügen. Die materielle Basis ist nicht mehr allein die ökonomisch-technische Produktivkraft, sondern hinzutritt die organisch-physiologische Reproduktion der Menschen, zu der Organisationsgeschichte der Arbeit die Entwicklungsgeschichte der Familie. Beide zusammen bilden die reale Basis der gesellschaftlichen Organisation. Je weiter rückwärts der Mensch näher dem Schofse der Natur steht, je weniger die Technik der Arbeit entwickelt ist, um so mehr werden die Menschen durch physiologische Bande der Erhaltung der Gattung, durch die Bande der Verwandtschaft und Abstammung zusammengehalten. Die Entwicklung der Arbeit zerstört diese naturwüchsige Organisation. An Stelle der Familienordnung tritt die Eigentumsordnung: und hier setzt dann die schon früher entwickelte ökonomische Auffassung der geschriebenen

---

[1]) Der Ursprung der Familie, Vorwort zur ersten Auflage (1884).

Geschichte in ungeschwächter und systematisch erweiterter Form wieder ein.

Engels gibt in seinem Buch über den „Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats“ einen Überblick über die Entwicklungsgeschichte des Menschengeschlechts nach der kombinierten Methode von Marx und Morgan. Er teilt die geschichtlichen Sozialstufen in drei Hauptepochen ein: Wildheit, Barbarei und Zivilisation. Das Einteilungsprinzip beruht auf dem Fortschritt der Produktion der Lebensmittel, wobei er sich auf Morgan beruft: „Die Geschicklichkeit in dieser Produktion ist entscheidend für den Grad menschlicher Überlegenheit und Naturbeherrschung; von allen Wesen hat nur der Mensch es bisher zu einer fast unbedingten Herrschaft über die Erzeugung von Nahrungsmitteln gebracht. Alle grofsen Epochen menschlichen Fortschrittes fallen, mehr oder weniger direkt, zusammen mit Epochen der Ausweitung der Unterhaltsquellen.“

Es ist hier nicht der Ort, im einzelnen auf Engels Buch einzugehen, seinen Inhalt zu zergliedern und zu prüfen. Im wesentlichen ist es eine in grofsen Zügen gehaltene Darstellung der Produktion und Reproduktion des unmittelbaren Lebens auf den verschiedenen Stufen der Familie und Arbeit. Was den geistigen Reflex in den Menschenköpfen angeht, so werden nur die politischen und juristischen Formen als abhängig von den materiellen Verhältnissen nachgewiesen, während das höhere geistige Leben in Wissenschaft, Kunst und Religion nicht behandelt wird. Ist auch Engels' Buch in vielen Punkten unvollständig und mehr kühn in Hypothesen als sicher in wissenschaftlichen Beweisen, so darf man doch überzeugt sein, dafs dieser erste systematische Versuch nach materialistischen Grundsätzen die ganze Geschichte des Menschengeschlechts

zu behandeln, ein bedeutsames Vorbild für alle künftige Geschichtsforschung sein wird.

5. Der philosophisch-systematische Abschlufs der Theorie.

Den philosophisch-systematischen Abschlufs der Marxschen Weltanschauung hat Engels in zwei Schriften dargelegt, welche zeitlich zwar ein ganzes Jahrzehnt auseinanderliegen, in Bezug auf ihre Probleme aber zusammengehören und daher passenderweise gemeinsam besprochen werden können: die Streitschrift „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft“ (1877) und „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“ (1888). Hier ist auch die mit den Problemen des ersten Buches zusammenhängende Darstellung der „Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft“ (1882) zu nennen. In allen diesen Schriften greift Engels wieder auf Hegel und Feuerbach zurück und setzt er sich mit der modernen Naturwissenschaft auseinander.

Wichtig ist das zweite Vorwort zum „Anti-Dühring“ (1885). Engels will dem System Dührings kein anderes System gegenüberstellen, doch hofft er, dafs der Leser in den von ihm aufgestellten Ansichten den inneren Zusammenhang nicht vermifst. Er will nur eine „mehr oder minder zusammenhängende Darstellung“ der von Marx und ihm vertretenen dialektischen Methode und kommunistischen Weltanschauung geben. Marx und er seien wohl ziemlich die einzigen gewesen, die aus der deutschen idealistischen Philosophie die bewufste Dialektik in die materialistische Auffassung der Natur und Geschichte hinübergerettet hätten. Aber zu einer dialektischen und zugleich materialistischen Auffassung der Natur gehöre Bekanntschaft mit der Mathematik und der Naturwissenschaft. „Es handelte sich bei dieser meiner Rekapitulation der Mathematik und der Naturwissenschaften selbstredend

darum, mich auch im einzelnen zu überzeugen — wovon im allgemeinen kein Zweifel für mich war —, dafs in der Natur dieselben dialektischen Bewegungsgesetze im Gewirr der zahllosen Veränderungen sich durchsetzen, die auch in der Geschichte die scheinbare Zufälligkeit der Ereignisse beherrschen; dieselben Gesetze, die, ebenfalls in der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Denkens den durchlaufenden Faden bildend, allmählich den denkenden Menschen zum Bewufstsein kommen, die zuerst von Hegel in umfassender Weise, aber in mystifizierter Form entwickelt worden, und die aus dieser mystischen Form herauszuschälen und in ihrer ganzen Einfachheit und Allgemeingültigkeit klar zum Bewufstsein zu bringen eine unserer Bestrebungen war." Es konnte sich für ihn aber nicht darum handeln, „die dialektischen Gesetze in die Natur hineinzukonstruieren, sondern sie in ihr aufzufinden und aus ihr zu entwickeln". Die Dialektik besteht aber im wesentlichen darin, dafs in der Auffassung der Dinge die „alten, starren Gegensätze, die scharfen, unüberschrittenen Grenzlinien mehr und mehr verschwinden". Der Verwandlungsprozefs ist der „grofse Grundprozefs, in dessen Erkenntnis die ganze Erkenntnis der Natur sich zusammenfafst". Die Erkenntnis, dafs diese Gegensätze und Unterschiede in der Natur zwar vorkommen, aber nur mit relativer Gültigkeit, dafs dagegen jene ihre vorgestellte Starrheit und absolute Gültigkeit erst durch unsere Reflexion in die Natur hineingetragen ist, — diese Erkenntnis mache den Kernpunkt der dialektischen Auffassung der Natur aus. Man könne zu ihr gelangen, indem man von den sich häufenden Thatsachen der Naturwissenschaft dazu gezwungen werde; man gelange leichter dahin, wenn man dem dialektischen Charakter dieser Thatsachen das Bewufstsein der Gesetze des dialektischen Denkens entgegenbringe.

Diese im Vorwort gekennzeichnete Auffassungsweise sucht Engels im ganzen Buch auf dem Gebiete der Natur,

der Menschengeschichte und der geistigen Thätigkeit durchzuführen. Sein Leitwort ist der Satz Heraklits: Alles ist und ist auch nicht, denn alles fliefst, ist in steter Veränderung, in stetem Werden und Vergehen begriffen. Das dialektisch-materialistische Denken strebt dahin, die „Philosophie“ selbst aufzulösen. Feuerbachs Satz: Meine Philosophie ist keine Philosophie, wird hier konsequent durchzuführen gesucht. „Ein allumfassendes, ein für allemal abschliefsendes System der Erkenntnis von Natur und Geschichte steht im Widerspruch mit den Grundgesetzen des dialektischen Denkens; was indes keineswegs ausschliefst, sondern im Gegenteil einschliefst, dafs die systematische Erkenntnis der gesamten äufseren Welt von Geschlecht zu Geschlecht Riesenfortschritte machen kann. — Sobald an jede einzelne Wissenschaft die Forderung herantritt, über ihre Stellung im Zusammenhang der Dinge und der Erkenntnis von den Dingen sich klar zu werden, ist jede besondere Wissenschaft vom Zusammenhang überflüssig. Was von der ganzen bisherigen Philosophie dann noch selbständig bestehen bleibt, ist die Lehre vom Denken und seinen Gesetzen, — die formelle Logik und die Dialektik. Alles andere geht auf in positive Wissenschaft von Natur und Geschichte.“

Die materialistische Dialektik kennt keinen Apriorismus. Sie ist eine sensualistische Erkenntnistheorie. Nach ihrer Ansicht können sich die logischen Schemata nur auf Denkformen beziehen, hier aber handelt es sich um die Forderung des Seins, der Aufsenwelt, und diese Formen kann das Denken niemals aus sich selbst, sondern nur aus der Aufsenwelt schöpfen und ableiten. Damit aber kehrt sich das ganze Verhältnis um: Die Prinzipien sind nicht der Ausgangspunkt der Untersuchung, sondern ihr Endergebnis; sie werden nicht auf Natur und Menschengeschichte angewandt, sondern aus ihnen abstrahiert; nicht die Natur und das Reich der Menschen richten sich nach den Prin-

zipien, sondern die Prinzipien sind nur insoweit richtig, als sie mit Natur und Geschichte stimmen.

Denken und Bewufstsein sind Produkte des menschlichen Hirns und der Mensch selbst ein Naturprodukt, das sich in und mit seiner Umgebung entwickelt hat, wobei es sich dann von selbst versteht, dafs die Erzeugnisse des menschlichen Hirns, die in letzter Instanz ja auch Naturprodukte sind, dem übrigen Naturzusammenhang nicht widersprechen, sondern entsprechen. Die Begriffe von Zahl und Figur sind nirgends anders hergenommen als aus der wirklichen Welt. Die scheinbare Ableitung mathematischer Gröfsen auseinander beweist nicht ihren apriorischen Ursprung, sondern nur ihren rationellen Zusammenhang. Wie alle anderen Wissenschaften ist die Mathematik aus den Bedürfnissen der Menschen hervorgegangen: aus der Messung von Land und Gefäfsinhalt, aus Zeitrechnung und Mechanik. Die Fähigkeit des Zählens ist das Ergebnis einer langen, geschichtlichen, erfahrungsmäfsigen Entwicklung.

Die wirkliche Einheit der Welt besteht in ihrer Materialität, und diese ist bewiesen durch eine lange und langwierige Entwickluug der Philosophie und Naturwissenschaft. Das Leben ist die Daseinsweise der Eiweifskörper, und diese Daseinsweise besteht wesentlich in der beständigen Selbsterzeugung der chemischen Bestandteile dieser Körper.

Es giebt keine „ewigen Wahrheiten“, weder in der Naturwissenschaft noch in der Biologie und Philosophie. „Souverän und unbeschränkt ist das menschliche Denken der Anlage, dem Beruf, der Möglichkeit, dem geschichtlichen Endziel nach; nicht souverän und beschränkt der Einzelausführung und der jedesmaligen Wirklichkeit nach.“ So giebt es auch keine ewige allgemeingültige Moral. Die Moral war stets eine Klassenmoral, da die Geschichte sich bisher nur in Klassengegensätzen bewegte. „Wenn wir nun aber sehen, dafs die drei Klassen der modernen Gesell-

schaft, die Feudalaristokratie, die Bourgeoisie und das Proletariat, jede ihre besondere Moral haben, so können wir daraus nur den Schlufs ziehen, dafs die Menschen, bewufst oder unbewufst, ihre sittlichen Anschauungen in letzter Instanz aus den praktischen Verhältnissen schöpfen, in denen ihre Klassenlage begründet ist, — aus den ökonomischen Verhältnissen, in denen sie produzieren und austauschen." Engels weist jede Zumutung zurück, uns irgend welche Moral-Dogmatik als ewiges, endgültiges, fernerhin unwandelbares Sittengesetz aufzudrängen, unter dem Vorwande, auch die moralische Welt habe ihre bleibenden Prinzipien, die über der Geschichte und den Völkerverschiedenheiten stehen. Alle Moraltheorie sei in letzter Instanz das Erzeugnis der jedesmaligen ökonomischen Gesellschaftslage. — „Aber über die Klassenmoral sind wir noch nicht hinaus. Eine über den Klassengegensätzen und über der Erinnerung an sie stehende, wirklich menschliche Moral wird erst möglich auf einer Gesellschaftsstufe, die den Klassengegensatz nicht nur überwunden, sondern auch für die Praxis des Lebens vergessen hat."

Die Freiheit besteht in der Erkenntnis der Naturgesetze und der damit gegebenen Möglichkeit, sie planmäfsig zu bestimmten Zwecken wirken zu lassen. Freiheit besteht in der auf Erkenntnis der Naturnotwendigkeiten gegründeten Herrschaft über uns selbst und über die äufsere Natur; sie ist damit notwendig ein Produkt der geschichtlichen Entwicklung. Sie ist abhängig von der technischen Entwicklung der Produktionskräfte.

Ich habe hier nur einige der wichtigsten philosophischen Gedanken aus den polemischen Sätzen herausgezogen, während ich auf Einzelheiten im dritten Teile dieses Buches eingehen werde. Der Grundgedanke der Untersuchungen ist die Sensualität und Relativität alles menschlichen Denkens und Thuns. Alles Absolute und

Ideale wird in den Flufs der Entwicklung aufgelöst. Nur der Wechsel hat Dauer. Natur, Geschichte, Geist, alles gehört einem und demselben universellen Wandlungsprozefs an. Alle Entwicklung führt durch Gegensätze und durch Versöhnung der Gegensätze. Die Dialektik, d. h. die Erzeugung und Auflösung der Widersprüche, vollzieht sich in einem unendlichen Prozefs. Hier zeigt es sich, dafs der dialektische Materialismus die allgemeine Grundlage für den philosophischen und historischen Materialismus bildet, und dafs in seiner Gesamttheorie der von Feuerbach gesuchte Anschlufs der Philosophie an die Sinnlichkeit und Natur durch Vermittlung der Industrie und Naturwissenschaft erreicht worden ist.

Was das spezielle Problem der materialistischen Geschichtstheorie angeht, so finden sich im „Anti-Dühring" mehrere Formulierungen, von denen die interessanteste wohl folgende ist: „Die materialistische Anschauung der Geschichte geht von dem Satz aus, dafs die Produktion, und nächst der Produktion der Austausch ihrer Produkte, die Grundlage aller Gesellschaftsordnung ist; dafs in jeder geschichtlich auftretenden Gesellschaft die Verteilung der Produkte und mit ihr die soziale Gliederung in Klassen oder Stände sich danach richtet, was und wie produziert und wie das Produzierte ausgetauscht wird. Hiernach sind die letzten Ursachen aller politischen Umwälzungen zu suchen nicht in den Köpfen der Menschen, in ihrer zunehmenden Einsicht in die ewige Wahrheit und Gerechtigkeit, sondern in den Veränderungen der Produktions- und Austauschweise; sie sind zu suchen nicht in der Philosophie, sondern in der Ökonomie der betreffenden Epoche." — Man sieht, dafs auch diese Formulierung durch die polemische Stellungnahme zu der spezifisch Hegelschen Geschichtstheorie bestimmt ist.

Die konsequente Zurückführung der Philosophie auf die Ökonomie, der Idee auf die Materie ist unter anderem

das spezielle Problem von Engels' „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie". Er will darin eine Ehrenschuld abtragen, nämlich die volle Anerkennung des Einflusses, den vor allen anderen nachhegelschen Philosophen Feuerbach während ihrer Sturm- und Drangperiode auf sie hatte. Man hat Engels vorgeworfen, dafs er in diesem Büchlein Feuerbach mehr blamiert als anerkannt habe. Ist auch seine spöttische und überlegene Manier, Feuerbachs Humanismus und Religion der Liebe lächerlich zu machen, unerfreulich und ungerecht, so hat Engels doch den theoretischen Standpunkt Feuerbachs scharf und richtig gekennzeichnet. Freilich war es Feuerbachs Verdienst, die Hegelschen Ideen auf Natur und Mensch zurückzuführen. Aber Natur und Menschen hatten in seiner Vorstellungsart noch eine abstrakte Färbung. Der Mensch wurde unter der Idee der Gattung zwar aufgefafst, aber die Sinnlichkeit des Menschen verbarg sich noch abstrakt im Gattungswesen des Menschen; sie war noch nicht materialistisch geworden, und obgleich Feuerbach, wie wir gesehen haben, auf Anschlufs an die Naturwissenschaft drängte, so hat er doch den Gattungsbegriff noch nicht in die reale Gesellschaft und Geschichte aufgelöst, die Sinnlichkeit nicht als organische und ökonomische Wirklichkeit erkannt.[1])

---

[1]) Ich habe schon mehrfach darauf hingewiesen, dafs Feuerbach zuweilen die Tendenz hat, diese abstrakten Schranken der Gattungsidee zu durchbrechen. So lehnt er z. B., sich selbst kritisierend, die Unterstellung der Gattung als eines Abstraktums ab: „Die Gattung bedeutet nämlich bei Feuerbach nicht ein Abstraktum, sondern nur dem Einzelnen für sich selbst fixierten Ich gegenüber das Du, den anderen, überhaupt die aufser mir existierenden menschlichen Individuen. Wenn es daher bei Feuerbach heifst: das Individuum ist beschränkt, die Gattung unbeschränkt, so heifst das nichts anderes als: die Schranken dieses Individuums sind nicht auch die Schranken des anderen, die Schranken der gegenwärtigen Menschen deswegen noch nicht die Schranken der zukünftigen Menschen." S. W. Bd. I. S. 351.

Engels rekapituliert noch einmal die Beziehung der idealistischen und materialistischen Dialektik. Die Dialektik, d. h. die Entwicklung, ist Hegels und Marx' Anschauung gemeinsam. „Vor ihr besteht nichts Endgültiges, Absolutes, Heiliges; sie weist vor allem die Vergänglichkeit auf, und nichts besteht vor ihr als der ununterbrochene Prozefs des Werdens und Vergehens, des Aufsteigens ohne Ende vom Niederen zum Höheren, dessen blofse Wiederspiegelung im denkenden Hirn sie — die dialektische Philosophie — selbst ist. Sie hat allerdings auch eine konservative Seite: sie erkennt die Berechtigung bestimmter Erkenntnis- und Gesellschaftsstufen für deren Zeit und Umstände an; aber auch nur so weit. Der Konservativismus dieser Anschauungsweise ist relativ, ihr revolutionärer Charakter absolut — das einzig Absolute, was sie gelten läfst."

Die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein wird von den einen Philosophen dahin beantwortet, dafs Denken und Sein identisch sind. Zu denen, welche die Möglichkeit einer Erkenntnis der Welt oder doch einer erschöpfenden Erkenntnis bestreiten, gehören Hume und Kant. „Die schlagendste Widerlegung dieser wie aller anderen philosophischen Schrullen ist die Praxis, nämlich das Experiment und die Industrie. Wenn wir die Richtigkeit unserer Auffassung eines Naturvorgangs beweisen können, indem wir ihn selbst machen, ihn ans seinen Bedingungen erzeugen, ihn obendrein unseren Zwecken dienstbar machen, so ist es mit dem Kantschen ‚Ding an sich' zu Ende." Wir sehen: Engels führt hier einen Gedanken weiter aus, den Marx schon im Jahre 1845 in seinen Thesen über Feuerbach ausgesprochen hatte: dafs die gegenständliche Wahrheit des Denkens nur durch die Praxis bewiesen werden könnte. Die Philosophen, sagt Engels, wurden nicht durch den „reinen Gedanken" vorangetrieben, sondern durch Industrie und Naturwissenschaft. Der Kantsche „kategorische Imperativ" ist ohnmächtig, weil er das Un-

mögliche fordert, also nie zu etwas Wirklichem kommt. „Die Einwirkungen der Aufsenwelt auf den Menschen drücken sich in seinem Kopfe aus, spiegeln sich darin ab als Gefühle, Gedanken, Triebe, Willensbestimmungen, kurz als ‚ideale Strömungen‘ und werden in dieser Gestalt zu ‚idealen Mächten‘. Im Gegensatz zu Hegel fafsten sie die Begriffe unseres Kopfes wieder materialistisch als die Abbilder der wirklichen Dinge, statt die wirklichen Dinge als Abbilder dieser oder jener Stufe des absoluten Begriffs. Damit reduzierte sich die Dialektik auf die Wissenschaft von den allgemeinen Gesetzen der Bewegung, sowohl der äufseren Welt wie des menschlichen Denkens — zwei Reihen von Gesetzen, die der Sache nach identisch, dem Ausdruck nach aber insofern verschieden sind, als der menschliche Kopf sie mit Bewufstsein anwenden kann, während sie in der Natur und bis jetzt auch gröfstenteils in der Menschengeschichte sich in unbewufster Weise, in der Form der äufseren Notwendigkeit, inmitten einer endlosen Reihe scheinbarer Zufälligkeiten durchsetzen. Damit aber wurde die Begriffsdialektik selbst nur der bewufste Reflex der dialektischen Bewegung der wirklichen Welt, und damit wurde die Hegelsche Dialektik auf den Kopf oder vielmehr vom Kopf, auf dem sie stand, wieder auf die Füfse gestellt.“

In der Geschichte der Gesellschaft sind die Handelnden — im Gegensatz zur Natur — lauter mit Bewufstsein begabte, mit Überlegung oder Leidenschaft handelnde, auf bestimmte Zwecke hinarbeitende Menschen; nichts geschieht ohne bewufste Absicht, ohne gewolltes Ziel. Aber dieser Unterschied, so wichtig er für die geschichtliche Untersuchung, namentlich einzelner Epochen und Begebenheiten, ist, kann nichts ändern an der Thatsache, dafs der Lauf der Geschichte durch innere allgemeine Gesetze beherrscht wird. — Die vielen gewollten Zwecke

durchkreuzen und widerstreiten sich. „So führen die Zusammenstöſse der zahllosen Einzelwillen und Einzelhandlungen auf geschichtlichem Gebiet einen Zustand herbei, der ganz dem in der bewuſstlosen Natur herrschenden analog ist.“

„Die Menschen machen ihre Geschichte, wie diese auch immer ausfalle, indem jeder seine eigenen bewuſst gewollten Zwecke verfolgt, und die Resultate dieser vielen in verschiedenen Richtungen agierenden Willen und ihrer mannigfachen Einwirkung auf die Auſsenwelt ist eben die Geschichte. Der Wille wird bestimmt durch Leidenschaft oder Überlegung. Aber die Hebel, die wieder die Leidenschaft oder die Überlegung unmittelbar bestimmen, sind sehr verschiedener Art. Teils können es äuſsere Gegenstände sein, teils ideelle Beweggründe, Ehrgeiz, ‚Begeisterung für Wahrheit und Recht‘, persönlicher Haſs oder auch rein individuelle Schrullen aller Art.“ — „Nicht darin liegt die Inkonsequenz, daſs ideelle Triebkräfte anerkannt werden, sondern darin, daſs von diesen nicht weiter zurückgegangen wird auf ihre bewegenden Ursachen.“ — Welches sind nun die bewegenden Ursachen, „die Triebkräfte der Triebkräfte“? Engels spricht es an dieser Stelle nicht aus, aber später sagt er, daſs diese Ursachen in letzter Instanz in den ökonomischen Interessen und ökonomischen Verhältnissen zu suchen sind. Sie sind die „treibenden Mächte, die — bewuſst oder unbewuſst, und zwar sehr häufig unbewuſst — hinter den Beweggründen der geschichtlich handelnden Menschen stehen und die eigentlichen letzten Triebkräfte der Geschichte ausmachen“.

Der vierte Abschnitt ist der wichtigste und aufklärendste Teil des ganzen Buches. Hier findet man zum erstenmal eine systematisch klare Anschauung über das stufenmäſsige Verhältnis der Ökonomie zu den ideellen Gebilden des Menschengeistes. Staat und Recht sind die

ersten ideologischen Mächte, die auf ökonomischen Verhältnissen beruhen. Sie lösen sich in der Vorstellung der Menschen von ihrem ökonomischen Ursprung ab und werden selbständige Mächte. „Noch höhere, d. h. noch mehr von der materiellen ökonomischen Grundlage sich entfernende Ideologieen nehmen die Form der Philosophie und Religion an. Hier wird der Zusammenhang der Vorstellungen mit ihren materiellen Daseinsbedingungen immer vermittelter, immer mehr durch Zwischenglieder verdunkelt. Aber er existiert."

Engels ist hier auf der richtigen Spur, die Beziehung zwischen Ökonomie und Ideologie unter dem Gesichtspunkt mehr oder minder verwickelter Zwischenglieder zu begreifen. Das Verhältnis ist nicht mehr das eines zeitlich beschränkten Reflexes, einer passiven Wiederspiegelung ökonomischer Verhältnisse in den Köpfen der Menschen. Aber diese neue Auffassung ist Engels selbst so wenig geläufig, dafs er in einem direkt darauffolgenden Satze sagt: „Wie die ganze Renaissancezeit, seit Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts, ein wesentliches Produkt der Städte, also des Bürgertums war, so auch die seitdem neu erwachte Philosophie; ihr Inhalt war wesentlich nur der philosophische Ausdruck des der Entwicklung des Klein- und Mittelbürgertums zur grofsen Bourgeoisie entsprechenden Gedankens." — Das ist handgreiflich einseitig und übertrieben. Gewifs steht die ganze philosophische Geistesentwicklung in Zusammenhang mit der wirtschaftlichen und politischen Entwicklung seit Ausgang des Mittelalters. In den sozialpolitischen und ökonomischen Wissenschaften entspricht jene Entwicklung wohl am ehesten der Geschichte des Bürgertums. Aber wo es sich um eigentlich philosophische Probleme handelt, ist der Abstand zwischen Ideologie und Ökonomie so differenziert und kompliziert, dafs die blofse Reflextheorie versagt. Das sieht schliefslich

auch Engels ein, indem er der „Tradition auf allen ideologischen Gebieten eine grofse konservative Macht“ einräumt. „Aber die Veränderungen, die mit diesem Stoffe vorgehen, entspringen aus den Klassenverhältnissen, also aus den ökonomischen Verhältnissen der Menschen, die diese Veränderungen vornehmen.“

Freilich wird der Wert der Tradition wieder eingeschränkt dadurch, dafs sie als blofser Stoff gefafst wird, wie sie Marx schon früher als etwas Totes und Belastendes hingestellt hatte. Dafs diese traditionellen Mächte auch Leben erzeugen, fruchtbare Anregungen und innere Antriebe, gestaltende Kraft, namentlich auf geistigem Gebiete, ausüben können, das ist dem Marxismus verschlossen. Dafs es eine Selbstentwicklung des Geistes giebt, freilich nicht im Sinne des begrifflichen Schematismus der Hegelschen Dialektik, sondern aus der Urkraft aller seelisch-geistigen Thätigkeit heraus, kraft immanenter Gesetzmäfsigkeit, natürlich im Zusammenhang mit der organischen und ökonomischen Entwicklung, das ist für Marx und Engels eine unzugängliche Wahrheit.

Wie viele Konzessionen Engels dem Idealismus auch macht, so kann man sich doch dem Eindruck nicht verschliefsen, als wenn es nach Engels' Meinung überall in der Natur und Geschichte, — nur nicht im menschlichen Geiste dialektisch zugehe; als wenn es in Natur und Wirtschaft allein immanente Kraftquellen einer selbständigen Produktion und selbstthätigen Entwicklung, — und nur im seelischen Leben keine selbständigen Bewegungen und Antriebe gäbe. Der Geist wird wie eine Last nachgeschleppt, passiv und ohne eigene Schaffenskraft und Eigeninteressen — immer nur Produkt und nie Produzent. Das ist die litterarisch nachweisbare richtige Darstellung und Auslegung der materialistischen Geschichtsauffassung, und wenn einige Marxisten das Gegenteil von dieser Degradierung des

Geistes im sozialen und geschichtlichen Leben behaupten, so ist das nicht mehr — marxistisch.[1])

---

[1]) J. Stern sagt z. B. in seiner Schrift über den „Historischen Materialismus" (München 1894): „Eine Degradierung des Geistes, wie viele fälschlich glauben, involviert der historische Materialismus keineswegs. Alle Produktionsfortschritte sind ja ein Ergebnis der menschlichen Intelligenz. Es ist also in letzter Instanz allerdings der menschliche Geist, der die Kultur schafft, aber der Geist, sofern er die Produktion vorwärts bringt und mittelst ihrer alles andere." (S. 16.) — Das ist ja die reine Hegelsche Ideologie und alles eher als Marxismus. Wenn es aber keine Degradierung sein soll, dafs der Geist im Dienst der Ökonomie steht, dann verlieren die Worte ihren ursprünglichen Sinn. Nach der Marxschen Auffassung ist der Geist Sklave der wirtschaftlichen Bedürfnisse, Interessen und Produktivkräfte. Auch die Ideologie, die auf der ökonomischen Struktur sich aufbaut, dient der Ökonomie. Es giebt nach Marx in der „bisherigen" Geschichte keinen Drang nach Wahrheit und Gerechtigkeit, keine selbständigen geistigen und moralischen Bedürfnisse und Ziele, — es ist alles verkapptes ökonomisches Klasseninteresse oder — Illusion! Das läfst sich nun einmal nicht wegleugnen, trotz der gegenteiligen Behauptungen der idealistischen Marxisten — ein reizendes Wort fürwahr —, die gern etwas von ihrem Idealismus retten möchten und dann Sätze aussprechen, die das Gegenteil des Marxismus bedeuten.

J. Stern sagt ferner: „Es ist doch klar: der Mensch kann leben, ohne Zeitung zu lesen, ohne in die Kirche oder das Theater zu gehen, ohne sich mit Seife zu waschen, ohne christliche Liebe und Humanität, ohne Religion und ohne Moral, aber er kann nicht leben ohne Nahrung, Kleidung, Wohnung. Im Verhältnis zu diesen sind alle idealen Dinge Luxusartikel". (S. 16.) Was hier Stern beschreibt, sind nicht die Bedürfnisse eines Menschen, sondern vielmehr die von irgend einem Vieh. Der „Mensch" scheint in der Marxistischen Theorie überhaupt ein Luxusartikel zu sein. Und das ist keine Degradierung des Geistes?

Doch Stern bemerkt schliefslich: „Es liegt auch ganz und gar keine Überschätzung der materiellen oder Unterschätzung der idealen Güter in der Theorie. Sie sagt ja nicht, was sein soll, sondern konstatiert, was ist."

Nun besteht ohne Zweifel ein Widerspruch zwischen der Ansicht, dafs in der bisherigen Geschichte keine an sich idealen Kräfte gewirkt haben, und der Lehre, dafs der Klassenkampf des Proletariats die



6. Letzte Modifikationen der Theorie.

Die innerste subjektive Triebfeder in der Entwicklung des Marxismus ist Selbstkritik und Selbstverständigung gewesen, und das ist einer der erfreulichsten Eindrücke, welche die oft unerfreuliche Polemik, in welcher der Marxismus geboren wurde, gezeitigt hat. In diesem reinen Wahrheitsbedürfnis liegt auch die Berechtigung und Notwendigkeit begründet, über die Auffassung des Marxismus selbst hinauszugehen und in Form einer loyalen Kritik das Fruchtbare vom Unfruchtbaren zu scheiden und zu weiterer Entwicklung anzutreiben. Aus dieser Selbstkritik sind auch die letzten litterarischen Erzeugnisse des dialektisch-historischen Materialismus entsprungen, in denen die letzten Modifikationen der Theorie zum Ausdruck gekommen sind.

Diese Modifikation kommt weniger in dem 1893 veröffentlichten Aufsatz „Über historischen Materialismus“ [1]) zum Vorschein als in verschiedenen Briefen Engels', die nach seinem Tode veröffentlicht wurden. In jenem Aufsatz kommt er wieder, ähnlich wie früher, auf die erkenntnistheoretischen Schrullen zu sprechen und versucht er zu zeigen, dafs die Richtigkeit unserer Vorstellungen durch unsere Thätigkeit kontrolliert wird. „Ehe die Menschen argumentierten, handelten sie. Im Anfang war die That. Und menschliche That hatte die Schwierigkeit schon gelöst, lange, ehe menschliche Klugthuerei sie erfand.“ — Auch Fichte setzte an

---

Klassen überhaupt abschaffen soll, was doch ohne Zweifel eine ideale That ist. Woher kommen nun auf einmal die idealen Kräfte? Gab es in der bisherigen Geschichte nicht auch ein Sollen? Und wo hat es seinen Ursprung?

Wenn der Marxismus nicht zugleich die hoffnungsreiche Idee einer sozialistischen Zukunft in sich trüge, wo der Geist über die Materie triumphieren soll, wäre er eine der traurigsten und trostlosesten Weltanschauungen, die je produziert worden sind.

[1]) Die Neue Zeit. XI, 1, S. 15.

den Anfang das Thun. Aber hier ist die That nicht als logisches Thun, sondern als technisches und praktisch-ökonomisches Thun gefafst. „In dem Augenblick, wo wir diese Dinge, je nach den Eigenschaften, die wir an ihnen wahrnehmen, zu unserem eigenen Gebrauch anwenden, in demselben Augenblick unterwerfen wir unsere Sinneswahrnehmungen einer unfehlbaren Probe auf ihre Richtigkeit oder Unrichtigkeit.“ Ich gehe an dieser Stelle auf eine Kritik dieser Sätze nicht ein und bemerke nur, dafs Engels hier wiederum das Wesen der Kantschen Lehre vom Ding an sich durchaus verkennt und daher derselben nicht gerecht werden kann.

Der historische Materialismus findet in diesem Aufsatz die Formulierung, dafs er diejenige Auffassung des Weltgeschichtsverlaufs sei, die die schliefsliche Ursache und die entscheidende Bewegungskraft aller wichtigen geschichtlichen Ereignisse in der ökonomischen Entwicklung sieht, in den Veränderungen der Produktions- und Austauschweise, in der daraus entspringenden Spaltung der Gesellschaft in verschiedene Klassen und in den Kämpfen dieser Klassen unter sich.

Als letzte litterarische Urkunden der Theorie liegen vier Briefe von Engels vor, die sich mit denselben Problemen beschäftigen, die namentlich in dem vierten Abschnitt von „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“ behandelt worden sind. Ich halte diese brieflichen Kundgebungen für sehr bedeutungsvoll zum Verständnis des Marxismus, und da dieselben den meisten Lesern wohl unzugänglich sein dürften, teile ich ihren Inhalt hier möglichst vollständig mit, da in ihnen wichtige Probleme der Geschichtsphilosophie zur Sprache kommen, die in den bisherigen Formulierungen meist vernachlässigt worden waren.

„Nach materialistischer Geschichtsauffassung ist das in letzter Instanz bestimmende Moment in der Geschichte

die Produktion und Reproduktion des wirklichen Lebens. Mehr hat weder Marx noch ich je behauptet. Wenn nun jemand das dahin verdreht, das ökonomische Moment sei das einzig bestimmende, so verwandelt er jenen Satz in eine nichtssagende, abstrakte, absurde Phrase. Die ökonomische Lage ist die Basis, aber die verschiedenen Momente des Überbaues — politische Formen des Klassenkampfes und seine Resultate — Verfassungen, nach gewonnener Schlacht durch die siegende Klasse festgestellt, u. s. w. — Rechtsformen, und nun gar die Reflexe aller dieser wirklichen Kämpfe im Gehirn der Beteiligten, politische, juristische, philosophische Theorieen, religiöse Anschauungen und deren Weiterentwicklung zu Dogmensystemen, üben auch ihre Einwirkung auf den Verlauf der geschichtlichen Kämpfe aus und bestimmen in vielen Fällen vorwiegend deren Form. Es ist eine Wechselwirkung aller dieser Momente, worin schliefslich durch alle die unendliche Menge von Zufälligkeiten (d. h. von Dingen und Ereignissen, deren innerer Zusammenhang untereinander so entfernt oder so unnachweisbar ist, dafs wir ihn als nicht vorhanden betrachten, vernachlässigen können) als Notwendigkeit die ökonomische Bewegung sich durchsetzt. Sonst wäre die Anwendung der Theorie auf eine beliebige Geschichtsperiode ja leichter als die Lösung einer einfachen Gleichung ersten Grades.

Wir machen unsere Geschichte selbst, aber erstens unter sehr bestimmten Voraussetzungen und Bedingungen. Darunter sind die ökonomischen die schliefslich entscheidenden. Aber auch die politischen u. s. w., ja selbst die in den Köpfen der Menschen spukende Tradition, spielen eine Rolle, wenn auch nicht die entscheidende. Der preufsische Staat ist auch durch historische, in letzter Instanz ökonomische Ursachen entstanden und fortentwickelt. Es wird sich aber kaum ohne Pedanterie behaupten lassen, dafs unter den vielen Kleinstaaten Nord-

deutschlands gerade Brandenburg durch ökonomische Notwendigkeit und nicht auch durch andere Momente (vor allen seine Verwicklung, durch den Besitz von Preufsen, mit Polen und dadurch mit internationalen politischen Verhältnissen — die ja auch bei der Bildung der österreichischen Hausmacht entscheidend sind) dazu bestimmt war, die Grofsmacht zu werden, in der sich der ökonomische, sprachliche und seit der Reformation auch religiöse Unterschied des Nordens vom Süden verkörperte. Es wird schwerlich gelingen, die Existenz jedes deutschen Kleinstaates der Vergangenheit und Gegenwart oder den Ursprung der hochdeutschen Lautverschiebung, die die geographische, durch die Gebirge von den Sudeten bis zum Taunus gebildete Scheidewand zu einem förmlichen Rifs durch Deutschland erweiterte, ökonomisch zu erklären, ohne sich lächerlich zu machen.

Zweitens aber macht sich die Geschichte so, dafs das Endresultat stets aus den Konflikten vieler Einzelwillen hervorgeht, wovon jeder wieder durch eine Menge besonderer Lebensbedingungen zu dem gemacht wird, was er ist; es sind also unzählige einander durchkreuzende Kräfte, eine unendliche Gruppe von Kräfteparallelogrammen, daraus eine Resultante — das geschichtliche Ergebnis — hervorgeht, die selbst wieder als das Produkt einer, als Ganzes, bewufstlos und willenlos wirkenden Macht angesehen werden kann. Denn was jeder einzelne will, wird von jedem anderen verhindert, und was herauskommt, ist etwas, das keiner gewollt hat. So verläuft die bisherige Geschichte nach Art eines Naturprozesses und ist auch wesentlich denselben Naturgesetzen unterworfen. Aber daraus, dafs die einzelnen Willen — von denen jeder das will, wozu ihn Körperkonstitution und äufsere, in letzter Instanz ökonomische Umstände (entweder seine eigenen persönlichen oder allgemein-gesellschaftliche) treiben — nicht das erreichen, was sie wollen, sondern zu einem



Gesamtdurchschnitt, einer gemeinsamen Resultante verschmelzen, daraus darf doch nicht geschlossen werden, dafs sie = 0 zu setzen sind. Im Gegenteil, jeder trägt zur Resultante bei und ist insofern in ihr einbegriffen.“ [1])

Diese Ausführungen enthalten wesentliche und aufklärende Modifikationen der ursprünglichen Theorie. Aber man kann Engels darin nicht zustimmen, wenn er schreibt, dafs Marx und er nie mehr behauptet hätten, als dafs das in letzter Instanz bestimmende Moment in der Geschichte die Produktion und Reproduktion des wirklichen Lebens sei. Sie haben zuweilen viel mehr behauptet und anderes nicht behauptet, was Engels hier zugiebt, z. B. dafs die ideologischen Vorstellungen auf den Verlauf der geschichtlichen Kämpfe einwirken und in vielen Fällen vorwiegend deren Form bestimmen. Der Begriff der Wechselwirkung ist ein in den bisherigen Formulierungen unerhörtes neues Moment der Geschichte, aber geeignet, viele Einseitigkeiten der bisherigen Auffassungsweise zu mildern.

Ein zweiter Brief aus dem Jahre 1890 [2]) enthält insofern einen bedeutsamen Fortschritt im Ausbau der ökonomischen Geschichtstheorie, als der Zusammenhang zwischen ökonomischer Basis und ideologischem Überbau unter dem Gesichtspunkt der sozialen Arbeitsteilung verstanden wird, eines Prinzips, das Marx und Engels gelegentlich einmal in seiner Bedeutung für die Theorie erwähnt, aber bisher nicht weiter entwickelt haben. Die ökonomische Arbeitsteilung war freilich ein wichtiger Gegenstand ihrer ökonomischen Untersuchungen; aber die Bedeutung der sozialen Arbeitsteilung für das geistige Leben wird erst in diesem Brief vollständig dargelegt.

---

[1]) Der Sozialistische Akademiker. 1895. S. 351. — Dieser Brief ist datiert vom 21. September 1890.

[2]) Leipziger Volkszeitung, 3. Beilage zu Nr. 250. Jahrg. 1895.

„Wo Teilung der Arbeit auf gesellschaftlichem Mafsstab, da ist auch Verselbständigung der Teilarbeiten gegeneinander. Die Produktion ist das in letzter Instanz Entscheidende." So entstehen gegenüber der Produktion der Handel und der Geldmarkt als selbständige Momente, die ihren „eigenen Gesetzen gehorchen, die in der Natur dieses neuen Faktors liegen". So ist es auch mit den politischen und juristischen Funktionen; sie erhalten eine relative Selbständigkeit und Eigenbewegung. Es findet eine Wechselwirkung zwischen ungleichen Kräften statt, in welcher aber die ökonomische Bewegung sich schliefslich durchsetzt. „Was nun die noch höher in der Luft schwebenden ideologischen Gebiete angeht, Religion, Philosophie etc., so haben diese einen vorgeschichtlichen, von der geschichtlichen Periode vorgefundenen und überkommenen Bestand von — was wir heute Blödsinn nennen. Diesen verschiedenen falschen Vorstellungen von der Natur, von der Beschaffenheit des Menschen selbst, von Geistern, Zauberkräften etc. liegt meist nur negativ Ökonomisches zu Grunde: die niedrige ökonomische Entwicklung der vorgeschichtlichen Periode hat zur Ergänzung, aber auch stellenweise zur Bedingung und selbst Ursache die falschen Vorstellungen von der Natur. Und wenn auch das ökonomische Bedürfnis die Haupttriebfeder der fortschreitenden Naturerkenntnis war und immer mehr geworden ist, so wäre es doch pedantisch, wollte man für allen diesen urzuständlichen Blödsinn ökonomische Ursachen suchen. Die Geschichte der Wissenschaften ist die Geschichte der allmählichen Beseitigung dieses Blödsinns, resp. seiner Ersetzung durch neuen, aber immer weniger absurden Blödsinn. Die Leute, die dies besorgen, gehören wieder besonderen Sphären der Teilung der Arbeit an und kommen sich vor, als bearbeiteten sie ein unabhängiges Gebiet. Und insofern sie eine selbständige Gruppe innerhalb der gesellschaftlichen

Arbeitsteilung bilden, insofern haben ihre Produktionen, inklusive ihrer Irrtümer, einen rückwirkenden Einfluſs auf die ganze gesellschaftliche Entwicklung, selbst auf die ökonomische. Aber bei alledem stehen sie selbst wieder unter dem beherrschenden Einfluſs der ökonomischen Entwicklung." — „Die schlieſsliche Suprematie der ökonomischen Entwicklung auch über diese Gebiete steht fest, aber sie findet statt innerhalb der durch das einzelne Gebiet selbst vorgeschriebenen Bedingungen: in der Philosophie z. B. durch Einwirkung ökonomischer Einflüsse (die meist erst wieder in ihrer politischen etc. Verkleidung wirken) auf das vorhandene philosophische Material, das die Vorgänger geliefert haben. Die Ökonomie schafft hier nichts unmittelbar von sich aus, sie bestimmt aber die Art der Veränderung und Fortbildung des vorgefundenen Gedankenstoffs und auch meist indirekt, indem es die politischen, juristischen, moralischen Reflexe sind, die die grösste direkte Wirkung auf die Philosophie üben." Alle diese ideologischen Mächte spielen ihre besondere Rolle, „natürlich innerhalb ihrer allgemeinen Abhängigkeit von ökonomischen Bedingungen". Der ganze Verlauf der wirklichen Welt geht in der Form der Wechselwirkung — wenn auch sehr ungleichen Kräfte — vor sich, wovon die ökonomische Bewegung weitaus die stärkste, ursprünglichste, entscheidendste ist. —

Gesellschaftliche Arbeitsteilung, Verselbständigung der sozialen und entsprechenden geistigen Sphären, Entwicklung nach eigenen, der selbständigen Natur des Gebietes immanenten Bewegungsgesetzen, Unterschied zwischen spezieller und allgemeiner Abhängigkeit von den ökonomischen Verhältnissen, Unterschied von direkten und indirekten Einflüssen der Ökonomie auf die Ideologie, Rückwirkung der Ideologie auf die Ökonomie, negativ ökonomische Einwirkungen auf die Vorstellungswelt, — alles dies sind Gesichtspunkte, welche das ursprüngliche direkte und ein-

fache Verhältnis von Basis und Überbau weiter differenzieren und komplizieren, ohne aber den immer wieder betonten Gedanken von der allgemeinen und schliefslichen Suprematie der Ökonomie einzuschränken.

Die Frage nach der Entstehung der ideologischen Vorstellungen und Mächte ist von Engels in einem Briefe aus dem Jahre 1893 nochmals berührt worden: ein Punkt, der von Marx und ihm regelmäfsig nicht genug hervorgehoben worden sei, und in Beziehung auf den alle Marxisten gleiche Schuld träfe[1]). „Nämlich wir alle haben zunächst das Hauptgewicht auf die Ableitung der politischen, rechtlichen und sachlichen ideologischen Vorstellungen und durch diese Vorstellungen vermittelter Handlungen aus den ökonomischen Grundthatsachen gelegt und legen müssen. Dabei haben wir dann die formelle Seite über der inhaltlichen vernachlässigt: die Art und Weise, wie diese Vorstellungen etc. zu stande kommen. Das hat dann den Gegnern willkommenen Anlafs zu Mifsverständnissen gegeben, wovon Paul Barth ein schlagendes Exempel. — Die Ideologie ist ein Prozefs, der zwar mit Bewufstsein vom sogenannten Denker vollzogen wird, aber mit einem falschen Bewufstsein. Die eigentlichen Triebkräfte, die ihn bewegen, bleiben ihm unbekannt, sonst wäre es eben kein ideologischer Prozefs. Er imaginiert sich also falsche oder scheinbare Triebkräfte. Weil es ein Denkprozefs ist, so leitet er seinen Inhalt wie seine Form aus dem reinen Denken ab, entweder seinem eigenen oder dem seiner Vorgänger. Er arbeitet mit blofsem Gedankenmaterial, das er unbesehen als durchs Denken erzeugt hinnimmt und sonst nicht weiter auf einen entfernteren, vom Denken unabhängigen Prozefs untersucht, und zwar ist ihm dies selbstverständlich, da ihm alles Handeln, weil durchs Denken

---

[1]) Abgedruckt in F. Mehrings Geschichte der deutschen Sozialdemokratie. Zweiter Teil. Stuttgart 1898, S. 556.

vermittelt, auch in letzter Instanz im Denken begründet erscheint. — Der historische Ideolog (historisch soll hier einfach zusammenfassend stehen für politisch, juristisch, philosophisch, theologisch, kurz, für alle Gebiete, die der Gesellschaft angehören und nicht blofs der Natur) — der historische Ideolog hat also auf jedem wissenschaftlichen Gebiet einen Stoff, der sich selbständig aus dem Denken früherer Generationen gebildet und im Gehirne dieser einander folgenden Generationen eine selbständige eigene Entwicklungsreihe durchgemacht hat. Allerdings mögen äufsere Thatsachen, die dem eigenen oder anderen Gebieten angehören, mitbestimmend auf diese Entwicklung eingewirkt haben, aber diese Thatsachen sind nach der stillschweigenden Voraussetzung ja selbst wieder blofse Früchte eines Denkprozesses, und so bleiben wir immer noch im Bereiche des blofsen Denkens, das selbst die härtesten Thatsachen glücklich verdaut hat. — Es ist dieser Schein einer selbständigen Geschichte der Staatsverfassungen, der Rechtssysteme, der ideologischen Vorstellungen auf jedem Sondergebiete, der die meisten Leute vor allem blendet. Wenn Luther und Calvin die offizielle katholische Religion, wenn Hegel den Fichte und Kant, Rousseau indirekt mit seinem contrat social den konstitutionellen Montesquieu „überwindet", so ist das ein Vorgang, der innerhalb der Theologie, der Philosophie, der Staatswissenschaft bleibt, eine Etappe in der Geschichte dieser Denkgebiete darstellt und gar nicht aus dem Denkgebiete herauskommt. Und seitdem die bürgerliche Illusion von der Ewigkeit und der Letztinstanzlichkeit der kapitalistischen Produktion dazugekommen ist, gilt ja sogar die Überwindung der Merkantilisten durch die Physiokraten und A. Smith als ein blofser Sieg des Gedankens, nicht als der Gedankenreflex veränderter ökonomischer Thatsachen, sondern als die endlich errungene richtige Einsicht in stets überall bestehende thatsächliche Bedingungen; hätten Richard Löwenherz und Philipp

August den Freihandel eingeführt, statt sich in Kreuzzüge zu verwickeln, so blieben uns fünfhundert Jahre Elend und Dummheit erspart. — Damit hängt auch die blödsinnige Vorstellung der Ideologen zusammen: weil wir den verschiedenen ideologischen Sphären, die in der Geschichte eine Rolle spielen, eine selbständige historische Entwicklung absprechen, so sprächen wir ihnen auch jede historische Wirksamkeit ab. Es liegt hier die ordinäre undialektische Vorstellung von Ursache und Wirkung als starr einander entgegengesetzter Pole zu Grunde, das absolute Übersehen der Wechselwirkung; daſs ein historisches Moment, sobald es einmal durch andere, schlieſslich ökonomische Thatsachen in die Welt gesetzt ist, nun auch reagiert, auf seine Umgebung und selbst seine eigenen Ursachen zurückwirken kann, vergessen die Herren oft fast absichtlich.“ —

Wenn Marx und Engels von Philosophie sprechen, so meinen sie fast immer die Hegelsche Spekulation, und wenn Engels in den citierten Sätzen die historische Ideologie verspottet, so trifft sein Tadel mit Recht die Geschichtsphilosophie Hegels, in welcher die Ideen nicht nur das geistige Leben, sondern auch den natürlichen und sozialen Stoff der Welt in Bewegung setzen. Aber dadurch unterscheidet sich der historische Idealist vom historischen Materialisten, daſs ersterer mit Recht annimmt, daſs es selbständige ideale Triebkräfte in der Geschichte giebt, welche auf ökonomische Ursachen nicht restlos zurückgeführt werden können. Daſs dies namentlich in den höheren Ideologien der Philosophie, Kunst und Sittlichkeit der Fall ist, werden wir später zeigen und dadurch die psychologische Unzulänglichkeit der materialistischen Geschichtsauffassung nachweisen. Denn wenn Engels auch verschiedenfach sich bemüht, die ideellen Triebfedern in der Geschichte auf ökonomische Ursachen zurückzuführen, so hat der Marxismus aber noch nicht das psychologische Zauberstückchen

fertiggebracht, aus ökonomischen Bedürfnissen und Interessen alle idealen und geistigen Zwecke der Menschheit hervorgehen zu lassen.

Darin besteht aber die psychologische Dürftigkeit der bisherigen Formulierungen der materialistischen Geschichtstheorie, das vielseitige und ungemein verschlungene Verhältnis des geistigen Lebens zum ökonomischen Dasein des Menschen klar zu zergliedern und nach seinen einzelnen Stufen und Formen zu begreifen. Engels' Briefe haben insofern grofsen Wert, weil ihr Bestreben dahin geht, die ökonomische Geschichtstheorie psychologisch zu vertiefen und das anfänglich fast mechanisch aufgefafste Verhältnis zwischen Ideologie und Ökonomie lebendiger zu gestalten.

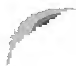
In einem Briefe vom Jahre 1894 wird unter die ökonomischen Verhältnisse „auch die geographische Grundlage eingerechnet, worauf diese sich abspielen".

„Unter den ökonomischen Verhältnissen, die wir als bestimmende Basis der Geschichte der Gesellschaft ansehen, verstehen wir die Art und Weise, worin die Menschen einer bestimmten Gesellschaft ihren Lebensunterhalt produzieren und die Produkte untereinander austauschen (soweit Teilung der Arbeit besteht). Also die gesamte Technik der Produktion und des Transports ist da einbegriffen. Diese Technik bestimmt nach unserer Auffassung auch die Art und Weise des Austausches, weiterhin der Verteilung der Produkte und damit, nach der Auflösung der Gentilgesellschaft, auch die Einteilung der Klassen, damit die Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnisse, damit Staat, Politik, Recht etc. Ferner sind einbegriffen unter den ökonomischen Verhältnissen die geographische Grundlage, worauf diese sich abspielen, und die thatsächlich überlieferten Reste früherer ökonomischer Entwicklungsstufen, die sich forterhalten haben, oft nur durch Tradition oder vis inertiae, natür-

lich auch das diese Gesellschaftsform nach aufsen hin umgebende Milieu.

Wenn die Technik, wie Sie sagen, ja gröfstenteils vom Stande der Wissenschaft abhängig ist, so noch weit mehr diese vom *Stande* und den *Bedürfnissen* der Technik. Hat die Gesellschaft ein technisches Bedürfnis, so hilft das der Wissenschaft mehr voran als zehn Universitäten. . . . .

Wir sehen die ökonomischen Bedingungen als das in letzter Instanz die geschichtliche Entwicklung Bedingende an. *Aber die Rasse ist selbst ein ökonomischer Faktor*. . . . Die politische, rechtliche, philosophische, religiöse, litterarische, künstlerische etc. Entwicklung beruht auf der ökonomischen. *Aber sie alle reagieren auch aufeinander und auf die ökonomische Basis.* Es ist nicht, dafs die ökonomische Lage *Ursache, allein aktiv* ist und alles andere nur passive Wirkung. Sondern es ist Wechselwirkung auf Grundlage der in *letzter Instanz* stets sich durchsetzenden ökonomischen Notwendigkeit. . . . Es ist also nicht, wie man sich hier und da bequemerweise vorstellen will, eine automatische Wirkung der ökonomischen Lage, sondern die Menschen machen ihre Geschichte selbst, aber in einem gegebenen, sie bedingenden Milieu, auf Grundlage vorgefundener thatsächlicher Verhältnisse, unter denen die ökonomischen, so sehr sie auch von den übrigen politischen und ideologischen beeinflufst werden mögen, doch in letzter Instanz die entscheidenden sind und den durchgehenden, allein zum Verständnis führenden roten Faden bilden. — Die Menschen machen ihre Geschichte selbst, aber bis jetzt nicht mit Gesamtwillen nach einem Gesamtplan, selbst nicht in einer bestimmt abgegrenzten gegebenen Gesellschaft. Ihre Bestrebungen durchkreuzen sich, und in allen solchen Gesellschaften herrscht eben deswegen die *Notwendigkeit*, deren Ergänzung und Erscheinungsform die *Zufälligkeit* ist. Die Notwendigkeit, die hier durch alle Zufälligkeit



sich durchsetzt, ist wieder schliefslich die ökonomische. Hier kommen dann die sogenannten grofsen Männer zur Behandlung. Dafs ein solcher und gerade dieser, zu dieser bestimmten Zeit in diesem gegebenen Lande aufsteht, ist natürlich reiner Zufall. Aber streichen wir ihn weg, so ist Nachfrage da für Ersatz, und dieser Ersatz findet sich, tant bien que mal, aber er findet sich auf die Dauer. . . . So mit allem anderen Zufälligen und scheinbar Zufälligen in der Geschichte. Je weiter das Gebiet, das wir gerade untersuchen, sich vom Ökonomischen entfernt und sich dem reinen abstrakt Ideologischen nähert, desto mehr werden wir finden, dafs es in seiner Entwicklung Zufälligkeiten aufweist, desto mehr im Zickzack verläuft seine Kurve. Zeichnen Sie aber die Durchschnittsachse der Kurve, so werden Sie finden, dafs, je länger die betrachtete Periode und je gröfser das so behandelte Gebiet ist, dafs diese Achse der Achse der ökonomischen Entwicklung um so mehr annähernd parallel läuft." [1])

Diese Ausführungen enthalten eine wichtige Selbstkritik der früheren Formulierungen des historischen Materialismus. In diesen war in der That der ökonomischen Lage und dem ökonomischen Bedürfnis das allein aktive vorantreibende Moment zugeschrieben worden. Während früher unleugbar die ökonomischen Bedürfnisse und die ökonomischen Klasseninteressen als die allein ausschlaggebenden Triebkräfte aller Ideologie hingestellt wurden, sieht man mehr und mehr den Gedanken in den Vordergrund rücken, dafs die ökonomische Entwicklung oder Bewegung in ihrer technisch-produktiven Notwendigkeit ganz allgemein als die entscheidende Ursache letzter Instanz aufgefafst wird, eine Anschauungsweise, die den historischen Thatsachen auf jeden Fall viel gerechter wird als der

---

[1]) Der Sozialistische Akademiker, 1895. S. 373.

Standpunkt des einseitigen Klassenmaterialismus, wie er im „Kommunistischen Manifest“ und auch im Vorwort zur „Kritik der politischen Ökonomie“ zum Ausdruck gekommen ist.

Auf jeden Fall ist es zu bedauern, daſs Engels die in den mitgeteilten Briefen dargelegten psychologischen Anschauungen der materialistischen Geschichtstheorie nicht in einer selbständigen Arbeit ausführlicher und systematisch entwickelt hat. Denn sie sind besonders geeignet, die vielen Miſsverständnisse zu beseitigen, welchen die Theorie ausgesetzt gewesen ist. Engels hat aber kein Recht, mit überlegener Miene sich über die Einwände der historischen Ideologen hinwegzusetzen; denn die vielen Miſsverständnisse muſsten aus der thatsächlichen psychologischen Mangelhaftigkeit der ursprünglichen Formulierungen notwendig entspringen.

Dritter Teil.

Systematische Kritik des Marxismus.

Erstes Kapitel.

Die kritische Selbstbesinnung.

Die Untersuchung des philosophischen Ursprungs und der Entwicklungsgeschichte des Marxismus hat gezeigt, dafs die innersten Triebfedern seiner Entwicklung Selbstkritik und Selbstverständigung gewesen sind. Die Darstellung beweist ferner, dafs in dem geistigen Bildungsgang seiner Begründer eine wissenschaftliche Auffassung von Natur, Mensch und Geschichte sich durchsetzt, deren Ausgestaltung im allgemeinen eine stetige und einheitliche ist, die im einzelnen aber viele Modifikationen, Einschränkungen und Erweiterungen erfahren hat, indem durch immer erneute Anpassung an den sich ausdehnenden Thatsachenkreis die Formulierungen des dialektisch-historischen Materialismus reicher und vollkommener wurden. Die Umänderungen, welche Marx und Engels an ihren ursprünglichen theoretischen Anschauungen im Anschlufs an die Forschungen Darwins und Morgans vornahmen, geben deutliche Winke genug, wie im kritischen Geiste der Urheber der Theorie die dialektisch-materialistischen Anschauungen weiter auszubauen und zu ergänzen sind. Namentlich die letzten Modifikationen von Engels, welche den ideologischen Faktoren ein gröfseres Mafs der Bedeutung und Berechtigung zuschreiben, als ihnen anfänglich zuerkannt wurde, weisen

darauf hin, dafs die psychologische und in gewissen Grenzen die idealistische Geschichtsbetrachtung eine unumgänglich notwendige Ergänzung der ökonomischen Auffassung ist, um zu einer erschöpfenden Geschichtstheorie zu gelangen.

Die Entwicklungsgeschichte des Marxismus zeigt aber auch, wie viele seiner Einseitigkeiten und Übertreibungen zu stande kommen mufsten. Ursprünglich aus der politischen und philosophischen Zeitgeschichte herausgewachsen, trägt die dialektisch-materialistische Theorie die Spuren der damaligen Kampf- und Zeitverhältnisse. Nicht nur waren die Formulierungen durch die geradezu entgegengesetzte Position der Gegner bestimmt, sondern Marx und Engels waren selbst geistige Kinder ihrer Zeit, wie sehr sie auch in vielen Punkten über ihre Zeitgenossen in Vergangenheit und Zukunft hinausblickten. Wenn man z. B. bedenkt, dafs unter Philosophie fast immer nur die Hegelsche Philosophie zu verstehen ist, so sieht man ein, wie schon das ideologische Moment von vornherein ihre Urteile in zeitlich bedingter Weise bestimmen mufste. Ferner waren das Objekt ihrer historischen Untersuchungen ursprünglich die Bourgeoisie und der Kapitalismus. Hier entwickelten sie ihre historischen und ökonomisch-sozialen Begriffe, und erst nachträglich zogen sie — aber nur in grofsen Umrissen — auch frühere Perioden der sozialen Geschichte in Betracht und änderten sie das ursprüngliche Entwicklungsschema, so gut es ging.

Marx und Engels waren überdies Revolutionäre. Sie dachten mehr an die Zukunft als an die Vergangenheit. Marx besonders hatte, wie alle grofsen geistigen Umstürzler, eine starke Neigung zum Prophetismus, der oft im stande ist, die Vergangenheit und Gegenwart in ihren Entwicklungstendenzen zu erleuchten, aber auch oft dazu führt, das Urteil zu trüben und den Gesichtskreis einzuengen. Marx sieht einen Wendepunkt in der Geschichte. Wir stehen

am Vorabend einer neuen Zeit. Alle bisherige Geschichte ist Vorgeschichte der künftigen Gesellschaft gewesen. Diese hohe Vorstellung von der Zukunft des Menschengeschlechts trübt aber sein Verständnis für die geistigen Werte der Vergangenheit. Sie sind ihm ein toter und unfruchtbarer Ballast; denn volle Emanzipation von der Vergangenheit und radikaler Bruch mit dem Bestehenden kann allein die Zukunft sichern.

In dieser intellektuellen Beziehung zu den Thatsachen der Geschichte liegt eine wichtige philosophische Wahrheit. Nicht nur mufs der denkende Mensch vom Bekannten aufs Unbekannte schliefsen und vom Vollkommenen auf das Einfache zurückgehen, um mit der Leuchte des Gegenwärtigen das Vergangene aufzuklären, sondern das wahre Verständnis der Geschichte erfordert noch mehr, nämlich ein Ideal, das in dem Gefühl und Bewufstsein der die Geschichte erzeugenden Menschen selbst lebt und bis zu einem gewissen Grade die Triebfedern ihres Denkens und Handelns bestimmt. Nicht nur die Gegenwart, sondern bis zu einem gewissen Grade auch die vorgestellte und erstrebte Zukunft mufs die Vergangenheit ideell erleuchten, um den ganzen Zusammenhang und den ganzen Inhalt des geschichtlichen Lebens zu begreifen. Marx' Geschichtstheorie hat deshalb in letzter Hinsicht einen teleologischen und idealistischen Charakter. Freilich, viele dogmatische Marxisten, die klüger als der Meister sein wollen, behaupten das Gegenteil. Man soll sich dadurch aber nicht täuschen lassen. Eine sachliche Darstellung und vorurteilslose Deutung des Marxschen Gedankensystems zwingt uns mit Notwendigkeit das Urteil auf, dafs die historische Theorie des Marxismus durchaus von teleologischen Ideen durchsetzt ist und, wie Wenckstern treffend bemerkt, einen ethischen Charakter trägt.

Marx' Problem war im Grunde ein philosophisches. Die Geschichte der Ideen zu erklären, den Ursprung und



die Entwicklung der geistigen Vorstellungen im geschichtlichen Gang des Menschengeschlechts aufzudecken, war der philosophische Beweggrund, der ihn bei allen Untersuchungen leitete. Und wenn er auch zeitweilig seinen Forschungstrieb auf rein ökonomische Gebiete richtete, so lag demselben doch schliefslich die Absicht zu Grunde, die reale Basis des ideellen Überbaus zu finden.

Ich habe schon darauf hingewiesen, dafs Engels die einseitigen Übertreibungen gewisser Marxisten zurückgewiesen und gezeigt hat, wie Marx und er oft durch die einseitige Stellungnahme der Gegner zu extremen Sätzen gedrängt wurden. Ebenso ist es vielen ihrer Jünger ergangen, die freilich oft genug das extreme Beispiel ihrer Meister nachgeahmt und ihnen das Räuspern und Spucken abgeguckt haben, ohne jedoch in einer ebenso genialen Weise zu räuspern und zu spucken. Wenn man indes bedenkt, wie sehr die offizielle Wissenschaft beflissen war, Marx' wissenschaftliche Leistungen tot zu schweigen — denn er war in ihren Augen nichts als Revolutionär und Demagoge — und wie man sich ein entstelltes und verzerrtes Bild von seiner Theorie machte, um sie dann als unsinnig und sophistisch zu widerlegen, so ist es leicht zu verstehen, wie man auf der anderen Seite geneigt war, an den ursprünglichen Formulierungen dogmatisch festzuhalten und in ihren Anwendungen noch zu übertreiben. Es ist auch ganz naturgemäfs, dafs eine neue Theorie zuerst in einer Reihe von Köpfen zum geistigen Eigentum begrifflich fixiert werden und eine Zeit lang das Vorurteil eines Dogmas annehmen mufs, um zur vollen Wirkung und weiteren Entwicklung zu gelangen. Ich mufs hier auf das besonnene Urteil von H. Greulich hinweisen, der in den Formulierungen Marx' einen ersten Entwurf sieht, der noch weiter auszubauen und auszudenken ist. Er sagt in Bezug auf die Position der dogmatischen Marxisten: „Will man übrigens die von den Schülern begangenen Einseitigkeiten

unbefangen beurteilen, so darf man auch nicht dabei vergessen, dafs sie es bis jetzt mit einer Kritik der materialistischen Geschichtsauffassung zu thun hatten, die sich selbst ein Zerrbild davon zurecht machte, das sie nachher um so bequemer bekämpfen konnte. Gegenüber solchen Verfälschungen der Aufstellungen des Meisters ist das einseitige Festhalten an der ersten unvollständigen Formulierung leicht erklärlich. Mufste man sich doch vor allem für das richtige Verständnis dieser Formulierung wehren. Setzt erst die Kritik ein, die der materialistischen Geschichtsauffassung ein loyales Verständnis entgegenbringt, dann werden auch wir alle gern in die sachliche Debatte eingreifen und gern zugeben, dafs mit der Marxschen Formulierung durchaus nicht das letzte Wort der Wissenschaft gesprochen ist." [1])

In welcher Richtung der Ausbau der Theorie vorzunehmen ist, glaube ich im Laufe dieses Werkes schon hinreichend angedeutet zu haben. Die erste Bedingung ist, ein vollständiges historisches Inventar des Marxismus aufzunehmen und die allgemeinen und einzelnen Ursachen klarzulegen, welche auf die Entwicklung der Theorie von Einflufs gewesen sind. Ich habe in diesem Werk die auf das Mate-

---

[1]) H. Greulich, Über die materialistische Geschichtsauffassung. Berlin 1897. — Andererseits mufs man aber auch darauf hinweisen, dafs die Marxisten den Gegnern das Verständnis ihrer Theorie nicht besonders leicht gemacht haben. Abgesehen davon, dafs eine Übersicht über die ganze Litteratur des Marxismus bislang kaum möglich war, sind die angeführten bedeutungsvollen Briefe von Engels, in denen den ideologischen Kräften eine gröfsere Berechtigung als früher zuerkannt wurde, erst nach dessen Tode veröffentlicht worden. Überdies haben viele der Marxistischen Zeitungsschreiber und Litteraten sich darin gefallen, zeitweise im Fahrwasser des extremsten Ökonomismus zu segeln und immer wieder die Phrase zu wiederholen, dafs der Mensch in jeder Beziehung das Produkt seiner materiellen, speziell der Klassenverhältnisse sei. — Marx ist durch niemanden mehr blofsgestellt worden als durch diese Sorte von Marxisten.

rial gerichtete Untersuchung nur so weit durchgeführt, als es für eine erste prinzipielle Orientierung und darauf sich gründende Kritik notwendig war. Die Kritik selbst hat aber verschiedene Aufgaben zu erfüllen. In erster Linie hat sie die logischen Grundbegriffe der materialistischen Dialektik als einer philosophischen Methode zu prüfen. Denn in ihnen sind die erkenntnistheoretischen Grundlagen enthalten, die als allgemeine Bedingungen die speziellen Untersuchungen beherrschen. Das Verhältnis von Denken und Sein, der Begriff von Bewufstsein und Gegenstand, die Möglichkeit einer Erklärung des Denkens durch das materielle Sein ist insbesondere einer kritischen Prüfung zu unterziehen.

Mit diesen Problemen hängt die Frage nach der Entstehung und der Entwicklung des Bewufstseins zusammen, ob z. B. die Vorstellungen und Begriffe wirklich blofse ideelle Kopieen der sinnlichen Eindrücke sind. Wenn Marx sagt, dafs für ihn das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle sei, so mag ein solcher Satz auf den ersten Eindruck imponieren — und er hat vielen imponiert —, aber dafs in dieser Formulierung das erkenntnistheoretische Problem noch ungelöst verborgen liegt, ist für jeden Erkenntnis-Kritiker eine geläufige Vorstellung. In diesem Satze, der das logische Fundament des ganzen Marxismus bildet, bedarf jeder Begriff einer eingehenden Untersuchung. Was ist das Materielle im Gegensatze zum Ideellen? Was heifst das Umsetzen und Übersetzen des Einen in das Andere? Wie ist überhaupt eine Umwandlung des Materiellen in Ideelles möglich? Und wie verhält sich schliefslich dabei der „Menschenkopf“, in welchem dieses Geheimnis vorgeht? —

Der historische Materialismus will, ähnlich wie Feuerbach das Problem aufstellte, das menschliche Denken aus dem menschlichen Sein und zwar näher aus dem ge-

sellschaftlichen Sein erklären. Er schlägt damit denselben Weg der induktiven und entwicklungsgeschichtlichen Forschung ein, den die Wissenschaft auf dem Gebiete der organischen Natur — die Biologie — mit grofsem Erfolg angewandt hat. Wie die Biologie die Abhängigkeit des Bewufstseins von der organischen Struktur, namentlich von der Entwicklungsstufe des Nervensystems nachgewiesen hat, so sucht Marx die einzelnen Phasen des menschlichen Bewufstseins auf die historischen Veränderungen der ökonomischen Struktur der Gesellschaft zurückzuführen. Das Bewufstsein wird als eine ideelle Geschichte aufgefafst, in welcher sich die Veränderungen in den materiellen Existenzbedingungen der Menschen als ein Spiegelbild wiederholen. Es besteht ein Parallelismus zwischen der ökonomischen und ideellen Entwicklung derart, dafs die letztere der Reflex der ersteren ist. Der Menschenkopf oder das Gehirn ist selbst ein Spiegel, der die Fähigkeit des Reflexes in sich trägt. Nicht nur die Ideen selbst, sondern auch die Fähigkeit, Ideen als Spiegelbilder der Eindrücke aufzunehmen, ist geschichtlich erworben worden. Die Gesetze, nach welchen die Spiegelbilder sich wiederholen und untereinander verbinden, also die Gesetze des logischen Denkaktes, sind dieselben Gesetze, wie diejenigen, welche in der allgemeinen Natur herrschen. Nicht nur die Ideen, sondern das ganze logische Bewufstsein ist ein Reflex der Gesetze der materiellen Prozesse in der Aufsenwelt. Das Denken ist ein Naturprozefs, wie jeder andere, und die Geschichte der Ideen nur eine Naturgeschichte besonderer Art.

Bekanntlich ist das hier angedeutete Problem die Aufgabe der physiologischen Psychologie oder der Psychophysik. Ich weifs nicht, ob Marx und Engels eine Kenntnis von der seit Lotze, Fechner, J. Müller, Helmholz, Wundt und anderen namentlich in Deutschland so intensiv und erfolgreich betriebenen naturwissenschaftlichen Seelenkunde hatten. Sie würden dieselbe ohne Zweifel als

ein Moment .in ihre eigene Theorie aufgenommen haben. Denn gerade diese Umsetzung der sinnlichen Eindrücke in Akte des Bewufstseins, die Beziehung zwischen den physikalischen Reizen und den psychischen Reaktionen, die Lokalisation der verschiedenen Seelenfunktionen im Nervensystem, speziell im Gehirn, und die mit dem geistigen Akt verbundenen stofflichen Bewegungen und Veränderungen im Gehirn, das sind alles Probleme der psychophysischen Wissenschaft. Wir werden sehen — und haben z. T. schon nachgewiesen —, dafs Marx' Theorie, soweit sie zu diesen physiologischen Problemen Stellung nimmt, durchaus im Geiste der modernen Naturwissenschaft gedacht ist.

Bezeichnet auch Marx seine Methode als eine der Naturwissenschaft analoge Denkart, so ist doch nicht zu vergessen, dafs er die dialektische Methode Hegels übernahm, ohne ihre Richtigkeit zu prüfen. Die Dialektik war für ihn ein fertig ausgebildetes Mittel des Erkennens, dessen Richtigkeit und Brauchbarkeit in seiner Anwendung auf Geschichte und Natur sich praktisch bewähren sollte. Er kehrte die idealistische Dialektik daher einfach in eine materialistische Dialektik um, und es zeigte sich überdies, dafs diese neue Methode grofse Ähnlichkeit mit der inzwischen in der Naturwissenschaft aufgekommenen natürlichen Entwicklungslehre hatte. Wie weit materialistische Dialektik und natürliche Entwicklungslehre identisch sind, werden wir später sehen. Dafs hier einige begriffliche Unklarheit herrscht, ist nicht zu verwundern, wenn man z. B. liest, dafs Engels die materialistische Dialektik bald einfach als „Bewegung“ oder „Entwicklung“, bald aber als „ursächlichen Zusammenhang“ definiert. Die Tendenz zur methodischen Verschmelzung beider besteht im Prinzip ohne Zweifel; aber zu einem begrifflich klaren Ausdruck ist die Identität beider Methoden nicht entwickelt worden. Nur eine Zurückführung der dialektischen auf die kritische Methode kann über ihren Zusammenhang klares Licht verbreiten.

Engels bringt die metaphysische im Gegensatz zur dialektischen Philosophie. Unter den metaphysischen begreift er auch die Kantische Philosophie. Für jene soll der Begriff des Seins, für diese der Begriff des Werdens das Absolute sein. „Der Konservatismus der dialektischen Anschauungsweise ist relativ, ihr revolutionärer Charakter ist absolut — das einzig Absolute, das sie gelten läſst.“ [1]) Diese Anschauungsweise ist nicht ganz richtig. Es giebt auch ein absolutes Sein. Engels weist selbst auf die Erhaltung des Stoffes und der Energie in den verschiedenen Wandlungsprozessen der Natur hin. Ferner sind die allgemeinen Gesetze, nach denen die Natur sich entwickelt und im Werden darstellt, eine absolute Form des Seins. Marx nennt die Geschichte eine fortgesetzte Umwandlung der menschlichen Natur. Also bleibt doch mindestens innerhalb der Geschichte, trotz aller Umwandlungen, die menschliche Natur als solche ein Beharrendes. Über aller Entwicklung und Umwandlung soll man nicht vergessen, daſs ein Subjekt beharrt, das sich entwickelt, und Gesetze beharren, nach denen das Subjekt sich wandelt.

Hier aber setzt das kritische Problem ein. Kant sucht das bleibende und beharrende Sein in Natur und Bewuſstsein, den festen Pol in der Erscheinungen Flucht, durch Zergliederung des ganzen Wirklichkeits-Bewuſstseins zu gewinnen, indem er die Grundbegriffe und Grundgesetze des Denkens und Handelns in ihrer objektiven Bedeutung darstellt. Die allgemein gültigen und notwendigen Gesetze, die den Begriff der Natur ausmachen, ohne die eine Natur überhaupt nicht möglich ist, sind in seinen kritischen Werken zum Ausdruck gekommen. Wie die Kritik die Vorstufe der Dialektik, so ist der Begriff des Seins die Vorbedingung für den Begriff des Werdens. Der Prozeſs

---

[1]) Ludwig Feuerbach u. s. w. S. 5.

des Werdens findet nur innerhalb des Seins statt, und die Grundelemente und Grundgesetze beharren in allen Wandlungsprozessen des Werdens.

Was hier gegen den dialektischen Materialismus im allgemeinen, ist gegen den historischen Materialismus im besonderen einzuwenden. Denn dieser ist nun eine spezielle Anwendung jener Theorie auf die Geschichte des Menschengeschlechts, da die Geschichte selbst als ein Ausschnitt aus dem universellen Naturprozefs aufgefafst werden mufs.

Während der dialektische Materialismus ganz allgemein das Bewufstsein aus dem materiellen Sein herleitet, sucht die materialistische Geschichtstheorie die verschiedenen Entwicklungsstufen des Bewufstseins durch das soziale und historische Sein zu bestimmen. Das gesellschaftliche und historische Sein löst sich aber bei fortschreitender Zergliederung in das elementare Sein der ökonomischen Verhältnisse auf, in die Art und Weise, wie die Menschen ihre leiblichen Bedürfnisse befriedigen und die Mittel für Nahrung, Kleidung und Wohnung herstellen. Diese Lebensweise hängt weiterhin von den Produktivkräften der Menschen ab, welche ihrerseits wieder durch die technischen Mittel und Werkzeuge bestimmt sind, mit welchen die Menschen einer sozialen Epoche die Schätze und Kräfte der Natur ausbeuten. Die Technik und die durch die Technik bedingte Entwicklungsstufe der gesellschaftlichen Arbeit ist das materielle Fundament, auf welchem die ganze geschichtliche Entfaltung des menschlichen Lebens und Geistes sich aufbaut.

Alle Geschichte ist aber insofern eine geistige und ideelle Wirklichkeit, als sie eine Erinnerung des Menschengeschlechtes an seine eigenen geschichtlichen Werke ist, wobei es gleichgültig ist, ob diese Erinnerung eine direkte oder indirekte, mythische oder wissenschaftliche ist. Die geistige Geschichte soll nun nach Marx in letzter Instanz durch die ökonomische Bewegung bestimmt sein, und die

Bewegung der Ideen der Entwicklung der Ökonomie parallel laufen. Dieses allgemeine Verhältnis wird in den ursprünglichen Formulierungen der Theorie näher dahin bestimmt, dafs die ökonomischen Produktivkräfte aus sich, freilich durch Vermittelung des ihnen dienenden Menschengeistes, kraft eines immanenten Automatismus der Entwicklung neue und höhere ökonomische Kräfte und Verhältnisse erzeugen, damit eine neue soziale Organisation, welche die Grundlage für ein anderes soziales Bewufstsein bildet; und zwar soll jede Epoche ihre eigene ökonomische Struktur und eigenes Bewufstsein haben derart, dafs die Ökonomie die Basis, das Bewufstsein den ideellen Überbau der ökonomischen Basis darstellt.

Engels hat zwar später die Vorstellung einer automatischen Wirkung der ökonomischen Lage abgelehnt und gemeint, dafs Marx und er nie mehr behauptet hätten, als dafs nach materialistischer Geschichtsauffassung das in letzter Instanz bestimmende Moment in der Geschichte die Produktion und Reproduktion des wirklichen Lebens sei. Diese Auffassung entspricht indes nicht den litterarhistorischen Thatsachen. Ursprünglich wird das Leben als blofser *materieller* und *wirtschaftlicher* Prozefs gefafst. Im Anschlufs an Morgans Forschungen wird der Begriff des Lebens später als *organischer* Prozefs der Gattungsfortpflanzung erweitert, bis schliefslich in den letzten Modifikationen von Engels die Theorie auf eine relative Selbständigkeit der *geistigen* Kräfte des Lebens anerkennt.

In der klassischen Formulierung aus dem Jahre 1859 sind diesbezüglich z. B. drei Lücken vorhanden. Erstens ist das Verhältnis von materieller Basis und ideellem Überbau näher zu bestimmen; denn so einfach ist das geistige Leben nicht, dafs es den blofsen parallelen Reflex der ökonomischen Bewegung darstellt. Es liegt hier ein psychophysisches Verhältnis vor, das einer besonderen Unter-



suchung bedarf, in welcher die Zwischenglieder zwischen materiellen und ideellen Momenten auf den verschiedenen Stufen der Bewufstseinsakte festgestellt werden müssen. Ferner ist das historisch Gemeinsame darzulegen, das den verschiedenen Epochen in gleicher Weise eigen ist, sowohl in Bezug auf die ökonomische Grundlage wie auf die geistige Ideenwelt. Denn es ist wohl nur eine methodische Übertreibung, die Marx selbst gelegentlich einschränkt, wenn er alle allgemeinen Gesetze des ökonomischen und geistigen Lebens leugnet und behauptet, dafs jede Epoche ihre besondere Gesetze habe. Ohne Zweifel haben die Epochen ihre eigenen Gesetze, aber doch auch je nach der näheren oder entfernteren zeitlichen oder ursächlichen Beziehung etwas Gleichartiges und Übereinstimmendes, denn ohne diese gleichartigen Elemente könnte ja die eine Epoche aus der anderen nicht hervorgehen und sie zusammen keine einheitliche geschichtliche Wirklichkeit bilden. Schliefslich ist der Begriff der Epoche selbst näher zu bestimmen, denn es ist doch ein wichtiger Unterschied, ob man z. B. die moderne Zeit im Gegensatz zum Mittelalter und Altertum, oder ob man die ganze Periode der Zivilisation im Gegensatz zur Barbarei oder Wildheit auffafst, da nach dem kleineren oder gröfseren Kreis der historischen Beziehungen die gemeinsamen Gesetze begrifflich enger oder weiter zu definieren sind. Und endlich mufs aller Geschichte ein grofses allgemeines Gesetz der Entwicklung zu Grunde liegen, das allen Epochen gemeinsam ist und den Begriff der Geschichte selbst ausmacht.

Wir haben gesehen, dafs Engels später in absichtlicher oder unabsichtlicher Übereinstimmung mit Marx die hier aufgezeigten psychologischen Lücken auszufüllen versucht hat, indem er die Begriffe der sozialen und geistigen Arbeitsteilung, der Verselbständigung und Eigenbewegung des Bewufstseins und der Wechselwirkung zwischen Idee und Ökonomie

in die Geschichtsbetrachtung einführte. Freilich spielt die gesellschaftliche Arbeitsteilung in allen Schriften des Marxismus eine grofse Rolle. Aber es ist dort nur die durch die Steigerung der Produktivkräfte bedingte Arbeitsteilung mit ihren gesellschaftlichen Folgen im politischen Klassenkampf, welche im Mittelpunkt des wissenschaftlichen Interesses steht. Die Bedeutung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung für die Erkenntnis der verwickelten Zwischenglieder zwischen ökonomischer Basis und ideologischem Überbau kommt aber nirgends zu einem so klaren prinzipiellen Ausdruck wie in den letzten theoretischen Modifikationen von Engels.

Ferner ist das Wesen der Tradition, die von Engels nur als ein Spuk oder gar als Blödsinn aufgefafst wird, wie sie auch Marx mit ähnlicher Verachtung beurteilte, sowohl in ihrem Begriff als Wert näher zu erforschen und zu zeigen, dafs die Überlieferung, d. h. die geistige Anknüpfung eines gegenwärtigen an das vergangene Geschlecht eine bedeutsamere psychologische Ursache in der geschichtlichen Entwicklung ist, als Marx und Engels annehmen. Die Tradition hat auch eine gute und notwendige Funktion in der Geschichte. In der Beurteilung der Tradition ging der revolutionäre Instinkt mit der historischen Logik durch.

Auch im historischen Materialismus wird demnach der Begriff des Seins gegenüber dem Begriff des Werdens vernachlässigt. Dies ist sozusagen ein geistiger Erbfehler, der den Begründern des Marxismus von der Hegelschen Dialektik mit auf den Lebensweg gegeben wurde. Feuerbach hat schon, wie früher gezeigt wurde, der Hegelschen Philosophie vorgeworfen, dafs sie nur die hervorstechenden Differenzen der verschiedenen Religionen, Philosophien, Zeiten und Völker und zwar nur in einem aufsteigenden Stufengang fixiere, das Gemeinschaftliche, das Gleiche, das Identische dagegen ganz in den Hintergrund zurücktreten lasse. Wir haben indes gesehen, dafs im Marxismus hin und wieder Tendenzen hervortreten, auch

das Identische und Allgemeingültige zum Ausdruck zu bringen; nur ist das Verhältnis von Sein und Werden nicht überall methodisch klar genug formuliert worden.

Wie im allgemeinen das Bewufstsein eine formale Reaktionskraft auf die sinnlichen Eindrücke der Aufsenwelt in sich trägt, so ist auch zu zeigen, dafs das soziale Bewufstsein einen formgebenden und bestimmenden Einflufs auf die Gestaltung der geschichtlichen Perioden besitzt. Wenn Engels den ideologischen Mächten eine relative Selbstständigkeit und Eigenbewegung nach den Gesetzen ihrer eigenen Natur zugesteht, ist näher zu untersuchen, wie eine solche Wechselwirkung ungleicher Kräfte, von ideellen und materiellen Strebungen in der Geschichte überhaupt möglich ist. Marx und Engels weisen immer wieder darauf hin, dafs die ökonomischen Verhältnisse das „in letzter Instanz" bestimmende Moment in der Geschichte seien. Was ist nun das Geheimnis der letzten Instanz ökonomischer Faktoren? Da sie die letzte Instanz bilden, müssen sie ein der ganzen Geschichte gemeinsamer elementarer Faktor sein, dessen stufenmäfsige Entwicklung den jeweiligen Faktor letzter Instanz bildet. Die nähere Untersuchung wird zeigen, dafs das Verhältnis des physischen zum ökonomischen Leben und die Beziehung der technischen Thätigkeit des Menschen zu seinem logischen Bewufstsein das allgemeine Fundament der geschichtlichen Entwicklung bildet. Da die technischen und logischen Akte sich entsprechen, und da auf der technischen Arbeit das ganze wirtschaftliche und auf der logischen Funktion das ganze geistige Leben sich aufbaut, so ist hiermit das elementare Verhältnis von ökonomischer Basis und ideellem Überbau und die Möglichkeit einer Wechselwirkung von geistigen und materiellen Kräften nachgewiesen.

Indes kann das Geheimnis der letzten Instanz ökonomischer Ursachen erst durch eine tiefergehende Verbindung des historischen mit dem biologischen Materialis-

mus vollständig dargelegt werden. Auch hier sind Gedankenrichtungen des Marxismus nur weiter auszubauen, um diesen prinzipiellen Zusammenhang zwischem dem organischen und ökonomischen Leben aufzudecken. Die Untersuchung der organischen und technischen Geschichte des Menschengeschlechts wird die Grundlage für eine natürliche Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte des Bewufstseins bilden und nachweisen, dafs der geistige Lebensprozefs ein ebenso selbständiger Faktor in der geschichtlichen Entwicklung ist wie der ökonomische, und dafs sowohl die geistige wie ökonomische Geschichte des Menschengeschlechts ihren gemeinsamen Ursprung in der allgemeinen biologischen Naturgeschichte haben.

Dieser Standpunkt ist der Leitfaden für die ganze folgende Untersuchung. Sie wird den kritischen Idealismus der deutschen klassischen Philosophie wieder in ihre Rechte einsetzen und mit den fundamentalen Prinzipien des dialektisch-historischen Materialismus zu versöhnen suchen. Sie wird überzeugend darthun, dafs die Rückkehr zu Kant für den Marxismus keineswegs einen Rückschritt bedeutet, sondern dafs er im Gegenteil durch ein solches Bündnis an innerem Wahrheitswert nur gewinnen kann.

Zweites Kapitel.

Der wissenschaftliche Denkprozefs.

1. Kritische und genetische Auffassung des Bewufstseins.

Alle Dialektik setzt die Kritik voraus. Kants Kritik der reinen Vernunft ist die historische und logische Voraussetzung von Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Dialektik ist eine zusammengesetzte Denkweise; sie ist eine Vereinigung der kritischen und genetischen Methode. Durch eine kritische Selbstbesinnung auf die Mittel und Grenzen der Erkenntnis mufs die Dialektik immer von neuem erzeugt werden, wenn sie nicht in Sophistik oder Romantik ausarten soll.

In dem Abschnitt über die Methodologie der Marx'schen Geschichtsauffassung habe ich gezeigt, dafs Marx einen dem Kantischen Standpunkt entsprechenden wissenschaftlichen Weg einschlägt. An einem klassischen, also dem zeitweilig vollkommensten Beispiel, sucht er die Gesetze der kapitalistischen Entwicklung aufzudecken. Ich wiederhole hier seinen diesbezüglichen Satz: „Die Forschung hat den Stoff sich im Detail anzueignen, seine verschiedenen Entwicklungsformen zu analysieren und deren inneres Band aufzuspüren. Erst nachdem diese Arbeit vollbracht, kann die wirkliche Bewegung entsprechend dargestellt werden.

Gelingt dies und spiegelt sich nun das Leben des Stoffes ideell wieder, so mag es aussehen, als habe man es mit einer Konstruktion a priori zu thun.“ Was hier Marx in Bezug auf die ökonomische Wissenschaft sagt, gilt ebenso und noch mehr für das gesamte System des wissenschaftlichen Bewufstseins überhaupt. Marx giebt zuerst eine Zergliederung der entwickelten ökonomischen Thatsachen in ihre Elemente, der Ware, des Mehrwerts, Kapitals u. s. w. und dann erst eine historische Genesis der ökonomischen Verhältnisse. Aber das ist die methodische Bedingung aller Wissenschaft, auch der Wissenschaft von der Vernunft — der Logik. Kant zergliedert das wissenschaftlich, moralisch und ästhetisch entwickelte Bewufstsein in seine einzelnen Elemente und Gesetze, um daran eine Entwicklungsgeschichte des Bewufstseins anzuknüpfen. Denn zuerst mufs man das Subjekt in seiner vollkommensten Erscheinungsweise kennen, bevor man an die Untersuchung seiner historischen Genesis schreiten kann.

Engels läfst von den Rechten der vergangenen Philosophie die *Notwendigkeit der Logik* bestehen. Die logischen Schemata seines Denkens sind die dialektischen Begriffe des Seins — Nichtseins — Werdens. Fichte hatte schon im Anschlufs an Kant diese Begriffe auf die obersten Gesetze des Bewufstseins, auf die Sätze der Identität, des Widerspruchs und des Grundes zurückgeführt und in ihnen die Ur-Synthesen des Bewufstseins erkannt. Aber Engels, der diese idealistische Deduktion der logischen Begriffe ablehnt, kennt nur eine *angewandte* und keine *kritische* Logik. Zwar sagt er in der polemischen Schrift gegen Dühring: „Auch die scheinbare Ableitung mathematischer Gröfsen auseinander beweist nicht ihren *apriorischen Ursprung*, sondern nur ihren *rationellen Zusammenhang*.“ Nach Kant besteht aber gerade die Apriorität im rationellen Zusammenhang der Begriffe. Dafs aber Engels eine ganz falsche Vorstellung vom philosophischen Begriff



der Apriorität hat, beweist unter anderen auch der folgende Satz: „Wie die Grundgestalten des Seins, meint Herr Dühring auch die gesamte reine Mathematik apriorisch, d. h. ohne Benutzung der Erfahrungen, die uns die Aufsenwelt bietet, aus dem Kopf heraus fertigbringen zu können." Aber weder Dühring noch Kant und nicht einmal Fichte und Hegel haben in diesem Sinne die Apriorität verstanden, dafs sie etwa ein Denken und Wissen bedeute, das zeitlich der Wahrnehmung vorausgehe oder unabhängig von der materialen Erfahrung zu Stande komme. Ich habe schon mehrfach darauf hingewiesen, dafs nach Kant alle Erkenntnis mit der Erfahrung beginnt und dafs der Zeit nach keine Erkenntnis in uns vor der Erfahrung vorausgeht. „Die Zeit geht zwar als formale Bedingung der Möglichkeit der Veränderungen vor diesen objektiv vorher, allein subjektiv und in der Wirklichkeit des Bewufstseins ist diese Vorstellung doch nur, so wie jede andere, durch Veranlassung der Wahrnehmungen gegeben." Dafs auch Fichte und Hegel in Bezug auf die Entstehung des menschlichen Bewufstseins empirische Realisten waren, ist im ersten Teile dieses Buches gezeigt worden.

Engels sagt ferner, dafs die Begriffe der Zahl und Figur nirgends anders hergenommen seien, als aus der wirklichen Welt, oder er drückt sich ähnlich aus, dafs die Begriffe der Zahl und Figur ausschliefslich der Aufsenwelt entlehnt und nicht im Kopf aus dem reinen Denken entsprungen seien. „Wie alle anderen Wissenschaften ist die Mathemathik aus den Bedürfnissen der Menschen hervorgegangen: aus der Messung von Land und Gefäfsinhalt, aus Zeitrechnung und Mechanik." Diesen historischen Ansichten würden die idealistischen Erkenntnistheoretiker zweifellos zustimmen. Doch würden sie in ihnen das Erkenntnisproblem durchaus nicht erschöpft sehen.

Kant versteht unter dem Begriff der Apriorität einerseits die Einheit und objektive Gültigkeit des rationellen Erkennens, andererseits aber die Spontaneität der Denkkraft. Die Spontaneität bedeutet aber die selbstthätige Gesetzgebung des Verstandes, welche das Erkenntnisvermögen, durch die sinnlichen Eindrücke veranlafst, aus sich selbst hergiebt. Er weist eine synthetische Kraft des Verstandes nach, welche die sinnlichen Eindrücke ordnet, vergleicht, trennt und verknüpft, eine Aktivität des Bewufstseins, welche aus dem Chaos der sinnlichen Eindrücke nach Gesetzen, die eben den Verstand ausmachen, Wissenschaft erzeugt.

In den oben angeführten Sätzen, welche die Apriorität im Sinne der rationellen Einheit wohl anerkennen, aber sie vermeintlich im Sinne der Spontaneität verwerfen, nimmt Engels dennoch unbewufster Weise den Kantischen Standpunkt ein. Wenn er dort sagt, dafs die Begriffe der Zahl und Figur aus der wirklichen Aufsenwelt entlehnt oder hergenommen sind, oder dafs die Wissenschaften aus den Bedürfnissen hervorgegangen sind, dafs die Mathemathik durch Messung von wirklichen Dingen entstanden sei, so mufs man doch die Frage aufwerfen: wer ist denn das Subjekt, das jene Begriffe aus den Dingen entlehnt, hernimmt, hervorgehen läfst oder gar die Dinge mifst? — Dieses Subjekt kann nur der sich entwickelnde oder schon entwickelte Verstand selbst sein, eine aktive Erkenntniskraft des seelischen Lebens, die in einer bestimmten formalen Weise auf die Eindrücke der Aufsenwelt reagiert. Das Verbinden und Trennen, Vergleichen und Zergliedern ist eine dem Verstande wesentliche Eigenbewegung.

Kants Theorie gilt, wie schon oft hervorgehoben wurde, für das entwickelte, mit der ganzen Energie der Wissenschaft erfüllte Bewufstsein. Wo aber Kant das genetische Problem berührt, steht er durchaus auf einem der natür-

lichen Entwicklungslehre entsprechenden Standpunkt. Ihm ist die Vernunft ein natürlich erworbenes Vermögen, und der Gegenstand nicht nur Veranlassung für die Entwicklung des Begriffs, sondern auch eine permanente notwendige Bedingung des Begriffs und der Begriffsverbindungen. Ich führe seine eigenen Worte zum Beweis an: „Es ist zwar ein blofs empirisches Gesetz, nach welchem Vorstellungen, die sich oft gefolgt oder begleitet haben, miteinander endlich vergesellschaften, und dadurch in eine Verknüpfung setzen, nach welcher, auch ohne die Gegenwart des Gegenstandes, eine dieser Vorstellungen einen Übergang des Gemüts zu den anderen, nach einer beständigen Regel, hervorbringt. Dieses Gesetz der Reproduktion setzt aber voraus: dafs die Erscheinungen selbst wirklich einer solchen Regel unterworfen seien, und dafs in dem Mannigfaltigen ihrer Vorstellungen eine gewissen Regeln gemäfse Begleitung oder Folge stattfinde; denn ohne das würde unsere empirische Einbildungskraft niemals etwas ihrem Vermögen Gemäfses zu thun bekommen, also, wie ein totes und uns selbst unbekanntes Vermögen im Innern des Gemütes verborgen bleiben. Würde der Zinnober bald rot, bald schwarz, bald leicht, bald schwer sein, ein Mensch bald in diese, bald in jene tierische Gestalt verändert werden, am längsten Tage bald das Land mit Früchten, bald mit Eis und Schnee bedeckt sein, so könnte meine empirische Einbildungskraft nicht einmal Gelegenheit bekommen, bei der Vorstellung der roten Farbe den schweren Zinnober in die Gedanken zu bekommen, oder würde ein gewisses Wort bald diesem, bald jenem Dinge beigelegt, oder auch eben dasselbe Ding bald so, bald anders benannt, ohne dafs hierin eine gewisse Regel, der die Erscheinungen schon von selbst unterworfen sind, herrschte, so könnte keine empirische Synthesis der Reproduktion stattfinden." (Kritik der reinen Vernunft, herausg. v. Kehrbach, S. 116.) — „Unsere sinn-

liche und empirische Anschauung kann ihnen — den reinen Verstandsbegriffen als Gedankenformen — allein Sinn und Bedeutung verschaffen.“ (S. 670.) — „Allein ohne irgend eine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgiebt, würde der Aktus: Ich denke, doch nicht stattfinden, und das Empirische ist nur die Bedingung der Anwendung oder des Gebrauchs des reinen intellektuellen Vermögens.“ (S. 697.)

Hier ist unzweifelhaft dargethan, dafs die Ordnung der Begriffe eine Wirkung der Ordnung der Dinge ist. Es handelt sich aber in diesen Fällen nur um sogenannte empirische Begriffe, die durch den Gegenstand und die Verbindung der Gegenstände bestimmt sind. Hier setzt nun das Endproblem ein, ob auch die reinen allgemeingültigen Begriffe und Grundsätze des Verstandes, die eine Erfahrung überhaupt möglich machen, durch den Gegenstand überhaupt bedingt sind. Die Frage, ob die einheitliche Gegenständlichkeit der Welt die Einheit des wissenschaftlichen Bewufstseins bedingt, oder ob beide in letzter Hinsicht dieselbe Gesetzmäfsigkeit und dieselbe Wirklichkeit bedeuten, beantwortet der Marxismus dahin, dafs die Begriffsdialektik der bewufste Reflex der dialektischen Bewegung der wirklichen Welt und die dialektische Entwicklung in Natur, Geschichte und Geistesleben eine universelle gesetzmäfsige Wirklichkeit sei.

Was Kants Antwort auf die angeführte Frage betrifft, so ist hier zweierlei zu beachten. Auf den ersten Eindruck ist die begriffliche Einheit des Bewufstseins der Erkenntnisgrund oder Idealgrund der Einheit des Gegenstandes. Das ist die Meinung aller idealistischen Erkenntnistheorie. Die naturgeschichtliche Entstehung des Menschengeschlechts lehrt aber eine Entwicklung des Bewufstseins, welche zu der Ansicht führen mufs, dafs die materiale Einheit und Gegenständlichkeit der Wirklichkeit den Realgrund sowohl der materialen als formalen

Einheit des Bewufstseins bildet. Soweit Kant dieses Problem überhaupt aufwerfen konnte, nahm er an, dafs die Vernunft sich aus tierischen Anfängen und Instinkten entwickelte und dafs die empirisch-sinnliche Einheit des Bewufstseins durch die Gegenstände bestimmt werden. Er nahm aber ferner zwölf ursprüngliche Stammbegriffe des Verstandes an, welche das seelische Leben kraft seines eigenen Wesens bei Gelegenheit der individuellen Erfahrung entwickelt. Er fafste diese Begriffe als zwölf ursprüngliche Synthesen des Bewufstseins auf, die jede für sich einen besonderen Akt des Bewufstseins erfordern. Die gattungsgeschichtliche Auffassung der Vernunft zwingt uns aber, die Differenzierung des Bewufstseins in die verschiedenen Kategorieen und Grundsätze aus einer einzigen ursprünglichen Grundfunktion herzuleiten und die Ursachen dieser Differenzierung festzustellen, so dafs die Apriorität und Spontaneität als die allgemeine synthetische Funktion des Bewufstseins übrig bleibt und die Ursachen für die besonderen Synthesen des Bewufstseins, d. h. der reinen Kategorieen und Grundsätze in den Gegenständen und in der Ordnung der Gegenstände selbst zu suchen sind. Hierzu hat Kant wiederum fruchtbare Andeutungen gegeben, z. B. in der Bemerkung, dafs Sinnlichkeit und Verstand vielleicht einer Wurzel entspringen und die verschiedenen Richtungen der Vernunft schliefslich eine einzige Vernunft bilden. Er hat zudem ausdrücklich erklärt: „Die Kategorie — der qualitativen Einheit — setzt also schon Verbindung voraus. Also müssen wir diese Einheit noch höher suchen, nämlich in demjenigen, was selbst der Grund der Einheit verschiedener Begriffe in Urteilen, mithin die Möglichkeit des Verstandes, sogar in seinem logischen Gebrauch, enthält.“ Dieser höhere Grund ist die ursprüngliche Apperzeption, die Erkenntniskraft a priori, soweit es sich um die Verbindung des Mannigfaltigen überhaupt handelt. Darum

definiert Kant den Verstand dahin, dafs er „selbst nichts weiter ist, als *das Vermögen a priori zu verbinden* und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter die Einheit der Apperzeption zu bringen, welcher Grundsatz *oberster* in der ganzen menschlichen Erkenntnis ist“.

Wie aber die besonderen Synthesen entstehen, z. B. die Stammbegriffe der *Gröfse* und der *Ursache*, legt er in folgender Weise klar auseinander, wobei es gleichgültig ist, ob es sich um das Denken des Individuums oder der Gattung handelt; denn für die begriffliche Differenzierung des Bewufstseins ist die Entwicklung des Individuums und der Gattung ein und dasselbe Subjekt des Denkens.

„Wenn ich also z. B. die empirische Anschauung eines Hauses durch Apprehension des Mannigfaltigen derselben zur Wahrnehmung mache, so liegt mir die notwendige Einheit des Raumes und der äufseren sinnlichen Anschauung überhaupt zum Grunde, und ich zeichne gleichsam seine Gestalt, dieser synthetischen Einheit des Mannigfaltigen im Raume gemäfs. Eben dieselbe synthetische Einheit aber, wenn ich von der Form des Raumes abstrahiere, hat im Verstande ihren Sitz, und *ist die Kategorie der Synthesis des Gleichartigen in einer Anschauung überhaupt*, d. i. die Kategorie der *Gröfse*, welcher also jene Synthesis der Apprehension, d. i. die Wahrnehmung, durchaus gemäfs sein mufs.“ — Über die Kategorie der *Ursache* sagt er: „Nun ist aber diese synthetische Einheit, als Bedingung a priori, unter der *ich das Mannigfaltige einer Anschauung überhaupt* verbinde, wenn ich von der beständigen Form meiner inneren Anschauung, der Zeit abstrahiere, die Kategorie der Ursache, durch welche ich, wenn ich sie auf meine Sinnlichkeit anwende, alles was geschieht, in der Zeit überhaupt seiner Relation nach bestimme.“ (S. 679.)

Hiermit ist nachgewiesen, dafs Kant in der genetischen Auffassung des Bewufstseins sich jenem Standpunkt näherte,



welcher erst durch die natürliche Entwicklungslehre des biologischen und historischen Materialismus vollständig fundamentiert worden ist. Indem aber Kant die kritisch-logische von der naturgeschichtlichen Untersuchung scharf und prinzipiell schied, während beide vor ihm und auch wieder nach ihm vermischt wurden, ist seine Philosophie am meisten geeignet, den Ausgangspunkt aller logischen Orientierung zu bilden.

2. Die ideelle Genesis des Bewufstseins.

Kants Lehre ist richtig für das entwickelte logische Bewufstsein, von welchem alle Erkenntnistheorie ausgehen mufs. Die monistischen und genetischen Triebfedern, welche in seiner kritischen Analyse und Synthese des Bewufstseins sich bemerkbar machten, sind von seinen Nachfolgern in einer idealistischen Richtung weiter entwickelt worden. Fichte unternahm nach den Regeln eines logischen Schemas aus der ursprünglichen Apperzeption: Ich denke alle einzelnen und besonderen Akte des Verstandes abzuleiten. Im ersten Teile dieses Buches ist ausführlich gezeigt worden, wie und mit welchen Mitteln er bei dieser Deduktion verfuhr. Seine Wissenschaftslehre ist eine „Entwicklungsgeschichte des Bewufstseins“, aber nicht etwa im Sinne einer naturgeschichtlichen Entwicklungslehre, sondern einer ideellen Genesis der Vernunft im Element des wissenschaftlichen Prozesses. Das Ich, die geistige Urkraft des Bewufstseins, ist reine logische Thätigkeit. „In allem, was wir erblicken, erblicken wir nur den Widerschein unserer eigenen inneren Thätigkeit.“ Von hier ist der Schritt zu Schelling und Hegel nicht grofs. Die weitere Entwicklung ist früher dargelegt worden. Hier kommt es nur darauf an, zu untersuchen, ob und in wie weit der idealistische Standpunkt der nachkantischen Philosophie haltbar ist, namentlich gegenüber den unabweisbaren Ansprüchen der naturhistorischen und materialistischen Entwicklungslehre.

Wenn es feststeht, dafs der Verstand im entwickelten und in dem sich entwickelnden Bewufstsein eine aktive Seelenkraft ist und dafs der Verstand in der geistigen Geschichte des Menschengeschlechts eine formale Schöpfermacht besitzt; wenn es ferner feststeht, dafs ein zusammenhängender und stufenmäfsiger Fortschritt in der intellektuellen Geschichte der Gattung stattfindet, dann mufs auch im wissenschaftlichen Prozefs die ganze wirkliche Geistesentwicklung ideell wiederholt werden können. Dann mufs das System der Wissenschaft ein geistiges Spiegelbild der kontinuierlichen Entwicklung der Wissenschaft in der Geschichte bilden. Fichtes Geschichte des Bewufstseins ebenso wie Schellings Transzendental-Philosophie und Hegels Phänomenologie des Geistes ist dann die ideelle Reproduktion der wirklichen Produktion der Geistesgeschichte. Nur kommt es darauf an, näher festzustellen, welches die methodischen Mittel sind, um das System der Wissenschaft als ein Abbild der Geschichte der Wissenschaft zu begreifen.

Ich habe schon früher darauf hingewiesen, dafs Platon in seinem Dialog „Phädon" das Lernen und Wissen als eine Wiedererinnerung an ein früheres Wissen bezeichnete. Nach seiner Ansicht werden die Ideen als Begriffe vom Wesen und den Beziehungen der Dinge nicht von aufsen der Seele eingedrückt, sondern sie entstehen spontan durch eine Selbstentwicklung im Bewufstsein. Dies ist aber nur zu verstehen, wenn wir das, was wir im Leben lernen, schon vor der Geburt gewufst haben. „Und wenn wir, meine ich, mit unserer Geburt sie empfangen hatten und bei der Geburt sie verloren haben, nachher aber, wenn wir mit den Sinnen dazu kommen, jene Erkenntnis wieder aufnehmen, die wir einmal schon vorher hatten, ist dann nicht, was wir lernen heifsen, das Wiederaufnehmen einer uns angehörenden Erkenntnis? Und wenn wir das Wiedererinnern nennen, werden wir es nicht richtig benennen?" —

Für Platon lag freilich das Leben vor der Geburt im Reiche des Jenseits der reinen Ideen. In ähnlicher Weise faſste Leibniz das Wissen im Platonischen Sinne als Wiedererinnerung auf. Aber beide kannten nicht die Geschichte des Geistes als eine reale Thatsache der Natur; sie wuſsten noch nicht, daſs vor der Geburt des Einzelnen das geschichtliche Leben der ganzen Gattung und ihrer Vorfahren liegt, in welchem die Kräfte der Selbstbewegung der Ideen allmählich erworben und aufgehäuft worden sind. Aber Platon war Realist genug, um darauf hinzuweisen, daſs eine Wiedererinnerung der Ideen nur stattfinden kann, „wenn wir mit den Sinnen dazu kommen".

Auch die deutschen spekulativen Philosophen haben nie geglaubt, daſs sich die Ideen ohne sinnliche Eindrücke entwickeln; ich habe dergleichen Vorwürfe im ersten Teil dieses Buches schon zurückgewiesen. Freilich hat die Platonische und nachkantische Spekulation durch die naturhistorischen Einsichten unserer Zeit eine wesentliche Modifikation erfahren. Aber das von ihnen gestellte Problem ist in formaler Hinsicht auch für uns ein Problem, das eine dem wissenschaftlichen Wahrheitsprozeſs immanente Aufgabe bedeutet. Im Anschluſs an das biogenetische Grundgesetz Darwins und Haeckels, daſs die organische Entwicklung des Einzelnen eine kurze Wiederholung der organischen Entwicklung der Gattung ist, habe ich in seiner Anwendung auf das geistige Leben das Lernen und Wissen eine Reproduktion der intellektuellen Entwicklungsgeschichte des Menschengeschlechts genannt, eine Wiedererinnerung dessen, was die Reihe der geistigen Urerzeuger in ihrer geschichtlichen Aufeinanderfolge allmählich erworben hat, und was in uns sich durch eine spontane Kraft erneuert, wenn die sinnliche Erfahrung hinzutritt[1]).

Engels hat selbst Hegels „Phänomenologie des Geistes" in diesem Sinne umgedeutet. Sie wollte, wie Hegel sagt,

---

[1]) L. Woltmann, System des moralischen Bewuſstseins. S. 33.

eine Darstellung des erscheinenden Wissens sein, „der Weg des natürlichen Bewufstseins, das zum wahren Wissen dringt; oder als der Weg der Seele, welche die Reihe ihrer Gestaltungen, als durch ihre Natur ihr vorgesteckte Stationen durchwandert, dafs sie sich zum Geiste läutere, indem sie durch die vollständige Erfahrung ihrer selbst zur Kenntnis desjenigen gelangt, was sie an sich selbst ist". Sie ist eine Geschichte des Bewufstseins von der sinnlichen Gewifsheit, der Wahrnehmung und dem Verstand bis zur selbstbewufsten Vernunft und dem absoluten Wissen. „Die Reihe seiner Gestaltungen, welche das Bewufstsein auf diesem durchläuft, ist vielmehr die ausführliche Geschichte der Bildung des Bewufstseins selbst zur Wissenschaft."

Diese ideogenetische Auffassung des Bewufstseins hat Engels naturhistorisch ausgedeutet: „als ein Parallele der Embryologie und der Paläontologie des Geistes, eine Entwicklung des individuellen Bewufstseins durch seine verschiedenen Stufen, gefafst als abgekürzte Reproduktion der Stufen, die das Bewufstsein des Menschen geschichtlich durchmacht"[1]).

Sobald wir aber das Wissen als systematische Wissenschaft zusammenordnen, darf man sagen, dafs das System des Wissens eine kritische Wiedererinnerung, d. h. begriffliche Reproduktion der geschichtlichen Produktion des Wissens ist. In diesem Sinne sagte Hegel mit Recht, dafs die Wissenschaft im Element der Selbstbewegung des Begriffs existiert.

Wenn man aber die Frage nach der Möglichkeit einer solchen systematischen Reproduktion stellt, ist die Kantische Kritik die unbedingte Voraussetzung der Antwort. Die entwickeltste und vollkommenste Gestaltung des Bewufstseins mufs in alle ihre Elemente und Funktionen zergliedert,

---

[1]) Ludwig Feuerbach u. s. w. S. 8.

die allgemeinen Begriffsgesetze müssen von den besonderen getrennt und die subjektiven und objektiven Bedingungen ihrer Möglichkeit festgestellt werden, bevor man an eine reale naturhistorische Geschichte des Bewufstseins herangehen kann. Diese Geschichte des Bewufstseins kann aber in zweifacher Weise vorgenommen werden. Ist das entwickelte fertige Bewufstsein in seine Elemente zerlegt, sind die subjektiven und objektiven Bedingungen ihrer Einheit gefunden, so mufs auch a priori, in der reinen Sphäre der Ideen, eine logische oder ideogenetische Entwicklung des Bewufstseins möglich sein. Diese begriffliche Entfaltung des Bewufstseins im wissenschaftlichen Prozefs, wo der Realgrund zu einem Idealgrund, das aposteriori zu einem apriori, die Sinnlichkeit zum Verstand erhoben wird, ist von Fichte, Schelling und Hegel im Anschlufs an Kants Kritik der reinen Vernunft geliefert worden. Anderseits ist aber die Entwicklungsgeschichte des Bewufstseins realistisch in der Form zu untersuchen und darzustellen, dafs die Entstehung des Verstandes in der Gattungsgeschichte des Menschen naturhistorisch aus tierischen Vorstufen nachgewiesen wird. Auf diesem Standpunkt steht Darwin und in gewissem Sinne auch Hume und Kant, wie früher gezeigt worden ist. An diese naturhistorische Auffassung des Menschengeistes haben auch Marx und Engels angeknüpft, indem sie die idealistische Dialektik in die materialistische Dialektik umkehrten und mit der natürlichen Entwicklungslehre identisch setzten.

Es entsteht nun das Problem, wie die ideelle Genesis des Bewufstseins im wissenschaftlichen Prozefs zu der naturhistorischen Entwicklung des Menschengeistes in der realen Gattungsgeschichte sich verhält, ob beide Gesichtspunkte sich ausschliefsen derart, dafs der eine von beiden allein der richtige ist, oder ob beide einander notwendig bedingen und zusammengehören. Insofern alle Wissenschaft eine Thatsache und ein Akt des Bewufstseins ist und, wie Hegel

sagt, in der Selbstbewegung des Begriffs existiert, wird sie nicht nur eine Übereinstimmung der Ideen mit den Gegenständen, sondern auch eine rationelle Übereinstimmung der Ideen unter sich erfordern. Sie muſs nicht nur jede Idee und Ideenverbindung als Abbild eines Gegenstandes und einer gegenständlichen Verbindung beweisen, sondern auch die Ideen und Ideenfolge innerhalb des Bewuſstseins selbst als selbständige und selbstthätige Funktion des geistigen Lebens zu erfassen suchen.

In diesem Sinne sagte Hegel, daſs dieselbe Entwicklung des Denkens, welche in der Geschichte der Philosophie dargestellt wird, im System der Philosophie sich wiederholt, aber befreit von aller geschichtlichen Äuſserlichkeit, rein im Element des Denkens. In der Philosophie — füge ich hinzu — konzentriert sich die apperzeptive Ideenkraft einer ganzen Geschlechterfolge von denkenden Menschen; sie ist das höchste systematische Selbstbewuſstsein des Menschengeschlechts.

Die Systeme der klassischen deutschen Philosophie werden daher immer die vorbildliche Form bleiben, in welcher die ideelle Entwicklung der Vernunft im systematischen Prozeſs der Wissenschaft sich darstellen muſs. Immer wieder wird der Erkenntnistrieb die widersprechenden Bewuſstseinselemente aus einem obersten einheitlichen Prinzip herzuleiten suchen. An diesem methodischen Standpunkt kann auch die naturgeschichtliche Weltansicht nichts ändern. Die reale naturhistorische Entwicklungsgeschichte des Menschengeistes bildet vielmehr eine Stufe innerhalb des Systems des wissenschaftlichen Prozesses.

Darum wird die kritisch-idealistische Philosophie das Muster für jede wahre Philosophie bleiben, insofern sie ein genetisches System der Wissenschaft bedeutet. Wenn Vico in scharfsinniger Weise verlangte, daſs die Metaphysik des menschlichen Geistes da anfangen müsse, wo

die ersten Menschen menschlich zu denken anfingen, nicht aber da, wo die Philosophen angefangen haben, so fällt diese ideelle und naturhistorische Auffassung im System der Wissenschaft zusammen. Das: Ich denke ist sowohl der Ausgangspunkt des Philosophen, wie des ersten Menschen. Nur besteht der Unterschied darin, dafs der erste Mensch in naturwüchsiger und triebartiger Weise denkt, der Philosoph aber in kritischer Reflexion den Denkakt vollzieht. Kants transcendentale Apperzeption und Fichtes oberste philosophische Grundformel: Ich — Nicht-Ich ist zugleich auch der ursprüngliche geistige Akt des ersten Menschen, denn der geistige Mensch beginnt da, im Gegensatz zum tierischen Seelenleben, wo er Ich und Welt bewufst voneinander trennt. Die Philosophie fängt aber erst da an, wo eben dasselbe Bewufstsein von Ich und Welt selbst zum Gegenstand eines kritisch reflektierenden, d. h. philosophischen Bewufstseins geworden ist.

Wenn Engels das Ende aller Philosophie prophezeite, so liefs er sich durch die Ausschweifungen des Hegelschen Systems verleiten, den notwendigen philosophischen Systemtrieb der menschlichen Vernunft überhaupt zu verkennen. Kommen auch alle Richtungen der wissenschaftlichen Forschungen zum Bewufstsein ihres einheitlichen Zusammenhangs, so werden diese systematischen Zusammenhänge doch immer wieder in einzelnen dazu besonders begabten Köpfen zu einem einheitlich durchgeführten System sich konzentrieren und krystallisieren. Die relative und historische Notwendigkeit der philosophischen Systembildungen steht unerschütterlich fest. In diesem Sinne schrieb ich anderswo: „Die philosophische Theorie ist die kritische Auslese und systematische Apperzeption der in der geschichtlichen Erfahrung thätigen einzelnen theoretischen Erwägungen. Durch soziale und geistige Arbeitsteilung ist diese rein theoretische Thätigkeit der Spezialberuf der Philosophen geworden. Der Philosoph knüpft an die theoretischen Leistungen der ver-

gangenen Generationen an und sucht dieselben in fruchtbarer Wechselwirkung mit der Lebenspraxis seiner Gegenwart zu höheren und umfassenderen Gedanken zu verbinden. Darum ist die Philosophie das systematische Selbstbewufstsein für die jeweilige intellektuelle Stufe des Menschengeschlechts".

Die natürliche und soziale Entwicklungslehre kann den logisch-systematischen Problemen der Philosophie nichts anhaben. Sie gehört im Gegenteil zu dem Stoff, der den systematischen Deduktionen der Philosophie sich unterordnen mufs. Es ist darum eine ungemein plumpe Vorstellung des Marxismus, dafs die idealistischen Philosophen die Ideen aus dem reinen Sein oder aus ihrem Kopfe wie aus dem Nichts hervorgezaubert hätten. Engels Polemik gegen die idealistische Philosophie ist zum grofsen Teil eitel Spiegelfechterei, noch mehr aber die unfruchtbare Polemik mancher Marxisten, die nach unvermeidlicher Epigonenart den Meister noch zu übertrumpfen suchen.

Unerschüttert bleibt die Aufgabe der Philosophie, das System der Ideen aus dem denkenden Ich in seiner Wechselbeziehung mit dem seienden Nicht-Ich ideell und stufenmäfsig zu entwickeln, um die Gesamt-Wirklichkeit einheitlich zu begreifen. Im System der Philosophie fällt Vicos „erster Mensch" mit dem obersten Denkakt identisch zusammen. Der Philosoph ist der kritische erste Mensch. Im Ich des philosophischen Systems wiederholen und konzentrieren sich die denkenden Ich-Akte der gesamten geistigen Geschichte des Menschengeschlechts.

3. Die Theorie des Spiegelbildes.

Die Idee des Spiegelbildes nimmt in der Erkenntnislehre und Psychologie des dialektisch-historischen Materialismus eine zentrale Stellung ein. Wir haben gesehen, wie die Vorstellung des Spiegels und des Spiegelbildes dazu

dient, um das Verhältnis von Denken und Sein zum philosophischen Ausdruck zu bringen. Die Lehre vom Spiegelbild wird aber in der Marxistischen Theorie nicht einheitlich durchgeführt, was leicht zu verstehen ist, wenn man bedenkt, dafs dergleichen psychologische Betrachtungen oft nur gelegentlich in die historischen und ökonomischen Untersuchungen eingestreut werden.

Im „Kapital“ (3. Auflage) findet man z. B. folgende Variationen dieser Vorstellungsart: Das Gehirn der Privatproduzenten spiegelt diesen doppelten gesellschaftlichen Charakter ihrer Privatarbeiten nur wieder . . . (S. 42.) — Diese wirkliche Befangenheit (in den materiellen Lebensverhältnissen der Menschen) spiegelt sich ideell wieder in den alten Natur- und Volksreligionen (S. 49), — Die Religion ist ein Wiederschein der wirklichen Welt, — das Rechtsverhältnis ist ein Willensverhältnis, in dem sich die ökonomischen Verhältnisse wiederspiegeln (S. 54). Im „Anti-Dühring“ (2. Auflage) heifst es: Die Philosophie ist das Spiegelbild der Entwicklung des Weltganzen und der Menschheit in den Köpfen der Menschen (S. 8), — Vermittelst des Kopfes leiten wir den Weltschematismus aus der wirklichen Welt ab (S. 21), — Die Religion ist die phantastische Wiederspiegelung äufserer Mächte in den Köpfen der Menschen (S. 304). Aus „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“ führe ich an: Die dialektische Philosophie ist die Wiederspiegelung des wirklichen Prozesses im denkenden Hirn (S. 5), — Die Einwirkungen der Aufsenwelt drücken sich in seinem Kopf aus, spiegeln sich darin ab als Gefühle, Gedanken, Triebe, Willensbestimmungen u. s. w. (S. 27.) — Die Begriffe unseres Kopfes sind Abbilder der wirklichen Dinge (S. 45), — Die Begriffsdialektik ist der bewufste Reflex der dialektischen Bewegung in der wirklichen Welt (S. 45), — Die treibenden Ursachen spiegeln sich in den Köpfen als bewufste Beweggründe wieder (S. 54), — Alles, was

die Menschen in Bewegung setzt, mufs durch ihren Kopf hindurch (S. 54) u. s. w.

Entsprechend dem Begriff der Spiegelung findet sich auch häufig die Vorstellung der Selbstentfremdung und Verdoppelung des Bewufstseins, namentlich in den religiösen Vorstellungen.

Ohne Zweifel bestehen zwischen den oben angeführten Formulierungen bemerkenswerte Unterschiede. Erstens wird in der Auffassung des Subjekts gewechselt, das den Spiegel bildet; bald ist es das Gehirn oder der Menschenkopf, bald das Bewufstsein oder eine bestimmte Bewufstseinsform, z. B. die Religion, welche den Spiegel darstellen soll. Ferner werden die einzelnen Bewufstseinsformen, wie Religion und Philosophie, einmal als Spiegel, dann aber als Spiegelbild definiert.

Da das Denken für den Marxismus ein Produkt oder eine Funktion des Gehirns ist, und das Ideelle nichts anderes darstellt als das im Menschenkopf umgesetzte Materielle, so erscheint es von diesem Standpunkt aus gleichgültig, ob man das eine Mal vom Gehirn, das andere Mal vom Bewufstsein als dem Spiegel der wirklichen Dinge spricht. Sobald man aber die Umsetzung des Materiellen ins Ideelle zum besonderen Gegenstand der Untersuchung macht, müssen hier genauere Begriffsbestimmungen eingehalten und dürfen Gehirn und Bewufstsein nicht ohne weiteres identisch gesetzt werden.

Dafs die Theorie des Spiegelbildes mit den in den beiden vorangehenden Abschnitten behandelten Problemen direkt zusammenhängt, ist leicht einzusehen, namentlich wenn man nach dem historisch-philosophischen Ursprung dieser Theorie forscht.

Der Marxismus hat die Vorstellung des Spiegelbildes von Feuerbach übernommen. Feuerbach wandte sie hauptsächlich auf die Erklärung der Religion an. „Die Religion ist die Reflexion, die Spiegelung des menschlichen

Wesens in sich selbst.“ — „Gott ist der Spiegel des Menschen.“ Ebenso ist der von Marx vielfach gebrauchte Ausdruck der Entäufserung, Verdoppelung oder Selbstentfremdung des Menschen von Feuerbach entlehnt. Feuerbach weist aber historisch auf die deutsche spekulative Philosophie zurück, wo die Reflexionstheorie die Aufgabe hatte, das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt auf seinen verschiedenen Stufen zum Ausdruck zu bringen. So sieht z. B. Fichte in allem, was wir erblicken, den Wiederschein unserer eigenen inneren Thätigkeit.

Die deutsche spekulative Philosophie hat die Spiegelungstheorie von Leibniz geerbt, in dessen Monadenlehre sie eine grofse Rolle spielte. Die Monaden sind die einfachen unteilbaren Substanzen, aus denen alles zusammengesetzt ist. „Jede Monade ist ein lebender Spiegel oder mit innerer Thätigkeit begabt, die das Universum nach ihrem Gesichtspunkte darstellt und ebenso geregelt ist wie dieses selbst.“ — „Was die vernünftige Seele oder den Geist betrifft, so liegt in diesem etwas mehr als in den Monaden oder selbst in der einfachen Seele. Er ist nicht nur ein Spiegel des Universums der erschaffenen Dinge, sondern auch ein Bild der Gottheit.“ Leibniz' Monadenlehre hat ihren Ursprung in Platons Ideenlehre von den Nachbildern und Urbildern der Dinge. Ich erinnere daran, dafs in der Theologie des Paulus der Spiegel ebenfalls eine Rolle spielt: „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunklen Wort; dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich es stückweise; dann aber werde ich es erkennen, gleichwie ich erkannt bin“ (1. Korinther 13, 12), und dafs in der Mosaischen Schöpfungsgeschichte der Mensch nach dem Ebenbild Gottes geschaffen wird.[1])

---

[1]) Der Apostel Paulus und der Verfasser des vierten Evangeliums haben ihren jüdisch-griechischen Vorläufer, Philon von Alexandrien, nicht wenig ausgeschrieben. Philons „göttlicher Logos“ ist das Eben-

Die Theorie des Spiegelbildes hat eine lange Geschichte; denn es ist nicht ein blofser Zufall, dafs der Mensch sein Bewufstsein mit einem Spiegel und seine Vorstellungen mit Spiegelbildern vergleicht, sobald er anfängt, über seine eigene geistige Thätigkeit nachzudenken. Es ist der notwendige Gang alles Wissens, von Anschauungen zu Ideen fortzuschreiten und zugleich die Bezeichnungen und Worte für sinnliche Verhältnisse auf ideelle zu übertragen. So sprechen wir von *Grund* und *Folge* in Urteilen, von einem geistigen *Auge*, von *Begreifen* und *Auffassen* u. s. w. Die Aufgabe der psychologischen Naturwissenschaft besteht darin, alle sinnlichen Eindrücke in Harmonie zu bringen, und sie kann diese Aufgabe nur dadurch lösen, dafs sie die mannigfaltigen physikalischen Reize in *optischen Bildern* sich vorführt, indem z. B. das Bild der Wellenbewegung in ihren verschiedenen Phasen und Formen uns ein Verständnis für die Beschaffenheit der verschiedenen physikalischen Eindrücke verschaffen mufs. Die Vorstellung des Spiegels, welche aus dem Bereich des wichtigsten und feinsten Sinnesorganes, aus der Gesichtswahrnehmung, entnommen ist, mufs auch dazu dienen, um uns erkenntnistheoretisch über das Verhältnis von Denken und Sein zu verständigen. Wenn man sagt, dafs der denkende Geist ein inneres Auge sei, so bedeutet das mehr als eine äufserliche Analogie, sondern eine tiefer gehende entwicklungsgeschichtliche Verwandtschaft. Denn die Form des Denkprozesses vollzieht sich in der Form des Sehprozesses. Wir

---

bild oder Siegel Gottes und das *Urbild* des Menschen und der Welt. Als personifiziertes Mittelwesen zwischen Gott und Mensch ist er der „erstgeborene Sohn Gottes“, indem Philon an die alttestamentliche Lehre anknüpft, dafs Gott den Menschen *gemäfs dem Ebenbilde* geschaffen hat, das eben jener Logos ist. — Auch ist des Paulus Auffassung der menschlichen Erkenntnisweise: wir sehen durch einen *Spiegel* — *βλέπομεν δι' ἐσόπτρου* — schon bei Philon in der Form *διὰ κατόπτρου* vorhanden.

haben kein anderes sinnlich-technisches Mittel als das Bild des Spiegels, ein Werkzeug des Sehens und Reflexes, in welchem wir die höchste Idee des Weltverständnisses auffassen.

Damit ist freilich der Prozefs zwischen Denken und Sein noch nicht erklärt. Das Bewufstsein oder der Menschenkopf, je nachdem man das Verhältnis von Innen oder Aufsen betrachtet, kann nicht ein starrer Spiegel sein, der mechanisch nach optischen Gesetzen reflektiert, was in der Aufsenwelt vorgeht, sondern es mufs ein lebendiger Spiegel sein, wie Leibniz und Herder sich ausdrücken, mit einer inneren Thätigkeit begabt, um die Eindrücke, die dem sich entwickelnden Bewufstsein als ein Chaos sich darbieten, zu ordnen und zu verknüpfen. Der lebendige Spiegel mufs auf die Aktionen der Aufsenwelt reagieren, um die Bilder von Vorstellungen und Vorstellungsverbindungen als wirkliche Abbilder des äufseren Geschehens durch eine synthetische Bildkraft als selbständige psychische und logische Formen hervorzubringen. In diesem inneren Prozefs wird die wirkliche Welt noch einmal — ideell — wiederholt, so dafs das fertige Endresultat als das Spiegelbild eines spiegelnden Gegenstandes sich darstellt.

Die Umsetzung des Materiellen ins Ideelle ist daher ein allzu komplizierter Vorgang, als dafs er mit einer Spiegelung direkt verglichen werden könnte. Jedoch beweist die genetische Notwendigkeit, mit welcher wir sinnliche Anschauungen auf ideelle Beziehungen übertragen müssen, wie dies die Sprachgeschichte und die moderne physiologische Psychologie besonders zeigt, dafs die Gedanken und Ideen in ihrer Gesamtheit aus den Sinnen, beziehungsweise aus den sinnlichen Eindrücken der Gegenstände entspringen, dafs dieser Ursprung kein direkter sein kann, sondern durch die innere Thätigkeit des logischen Gestaltens vermittelt werden mufs. Im Subjekt des Denkens mufs die ursprüngliche Fähigkeit der Syn-

thesis als eine selbständige Naturkraft vorausgesetzt werden, wenn überhaupt ein Denkprozeſs möglich sein soll.

Freilich ist diese Fähigkeit eine geistige Erwerbung der Menschengeschichte. Im fertigen ausgebildeten Bewuſstsein finden *diese synthetischen Akte als besondere selbständige logische Funktionen* statt, wie sie Kant systematisch abgeleitet hat, nachdem eine lange Geschichte der kritischen Selbstbesinnung während vieler Generationen hindurch ihm in diesen philosophischen Abstraktionen vorgearbeitet hatte.

Ist die tierische Abstammung des Menschen eine Wahrheit, so müssen in dem psychischen Leben der Tiere die Vorstufen vorhanden sein und müssen die Ursachen nachgewiesen werden können, welche die Entwicklung der logischen Funktionen in der natürlichen Geschichte des Menschengeschlechts verständlich machen. Wenn *Haeckel* die unter Naturforschern allgemein verbreitete Anschauung zum Ausdruck bringt, daſs die sogenannte apriorische Erkenntnis ursprünglich phylogenetisch a posteriori erworben und vererbt worden sei, so widerspricht eine solche Auffassungsweise keineswegs der Kantischen Erkenntnistheorie. Kant nahm bekanntlich selbst eine gattungsgeschichtliche Entwicklung der Vernunft an. Gewiſs sind alle apriorischen Erkenntnisse a posteriori erworben worden, *mit Ausnahme der Apriorität selbst.* Die innere Energie des fertigen Bewuſstseins weist zurück auf eine in der lebenden Substanz naturgegebene psychische Reaktionskraft, die im Laufe der organischen Entwicklung durch Differenzierung und Komplizierung im menschlichen Geschlecht sich entfaltet und speziell als eine im Gehirn wirksame Potenz, als eine Naturmacht mit Eigenbewegung und relativer Selbstentwicklung nach eigenen Gesetzen, dem Naturstoff gegenübertritt. Und zwar muſs diese innere Energie in ihrer Anlage eine *universelle* sein, wenn anders die logischen Gesetze als oberste unauflösbare



Formen der Natur-Erfahrung objektive Bedeutung haben sollen. Selbstverständlich ist jedoch der positive Inhalt der Erfahrung relativ, durch die Sinnesorganisation und den technischen Stand der Beobachtung und des Experimentes bedingt.

Das giebt auch Engels zu: „Wir haben hier wieder denselben Widerspruch zwischen dem notwendig als absolut vorgestellten Charakter des menschlichen Denkens und seiner Realität in lauter beschränkt denkenden Einzelmenschen, ein Widerspruch, der sich nur im unendlichen Prozefs, in der für uns wenigstens praktisch endlosen Aufeinanderfolge der Menschengeschlechter lösen kann. In diesem Sinn ist das menschliche Denken ebenso souverän wie nicht souverän und seine Erkenntnisfähigkeit ebenso sehr unbeschränkt wie beschränkt. Souverän und unbeschränkt der Anlage, dem Beruf, der Möglichkeit, dem geschichtlichen Endziel nach; nicht souverän und beschränkt der Einzelausführung und der jedesmaligen Wirklichkeit nach.“ Dafs hundert Jahre vor Engels der scharfsinnigste aller Philosophen, Kant, dieses Problem nach allen Seiten des wissenschaftlichen Erkennens systematisch gelöst hat, wissen — beiläufig bemerkt — weder Engels noch seine gläubigen Schüler und Nachbeter.

Darauf zielt aber schliefslich die ganze kritische Erkenntnislehre hin, zu beweisen, dafs auch im Sinne der gattungsgeschichtlichen Entwicklung des Bewufstseins die Universalität der logischen Gesetze der Anlage noch subjektiv vorausgesetzt werden mufs. In dieser Hinsicht bemerkt Herder sehr richtig: „Der Ausdruck Leibniz', dafs die Seele ein Spiegel des Weltalls sei, enthält vielleicht eine tiefere Wahrheit, als die man aus ihm zu entwickeln pflegt; denn auch die Kräfte eines Weltalls scheinen in ihr verborgen, und sie bedarf nur einer Organisation oder einer Reihe von Organisationen, diese in Thätigkeit und Übung setzen zu dürfen.“

Diese rationelle Organisation der Leibesgestaltung und des organischen Aufbaues des menschlichen Gehirns, die der sichtbar materielle Träger der vernünftigen Seele sind, hat die Wissenschaft immer mehr aufzudecken gesucht. *Spinoza* hatte schon Geist und Körper ganz allgemein in diese übereinstimmende Beziehung gesetzt. Aber erst die naturwissenschaftliche Psychophysik hat die *Identität des spiegelnden Bewufstseins und des spiegelnden Gehirns* auch im Einzelnen in parallele Übereinstimmung gebracht. Ich gehe hier nicht auf die speziellen Erkenntnisse der physiologischen Psychologie ein, sondern erwähne nur die methodisch klar ausgedrückten Ergebnisse der Forschungen von *Flechsig*, soweit dieselben für die Theorie des Spiegelbildes von Bedeutung sind. „Im Aufbau unseres *Geistes*, in den grofsen beharrenden Zügen seiner Gliederung *spiegelt sich* klar und deutlich die Architektur unseres *Gehirns* wieder.“ — „Mehr als je habe ich die Überzeugung,“ bemerkt derselbe Forscher, „dafs das Gehirn als Organ voll, und ganz die Seelenerscheinungen deckt und dafs wir imstande sind, die Bedingungen derselben mit gleicher Schärfe zu entwickeln, wie die alles anderen unserem Erkennen zugänglichen Naturgeschehens.“ — „Das dem Tastsinn zugeschriebene Gebiet in der oberen Stirn- und vorderen Scheitelgegend erweist sich als Teil eines grofsen zusammenhängenden Rindenfeldes, in *welchem der Körper zum zweiten Male sich in seiner ganzen Ausdehnung wiederspiegelt*, und von dem aus auch alle zur Befriedigung der körperlichen Triebe dienenden Bewegungen (Schlucken, Kauen, Atmen, sowie auch die Lokomotion, das Ergreifen äufserer Objekte) psychisch-reflektorisch und willkürlich ausgelöst werden können. Indem hier dicht neben den Ursprüngen weitaus der meisten psycho-motorischen Bahnen die Endstationen sämtlicher Leitungen liegen, welche neben den objektivierten Tastempfindungen die Körpergefühle, die Lageempfindungen der



einzelnen Körperteile etc. vermitteln, haben wir einen Bezirk vor uns, an welchen die wesentliche Grundlage des Selbstbewufstseins, das Bewufstwerden des Körpers geknüpft ist." [1])

Als Endergebnis der neueren psychophysischen Untersuchungen darf man hinstellen, dafs den einzelnen Organen und Organverbindungen des Körpers im Gehirn besondere nervöse Centralorgane entsprechen. In ihnen spiegelt sich der ganze Körper wieder. Die nervösen Centralorgane selbst kopieren sich wiederum in einem höheren Assoziationszentrum des Hirnrindenorgans, dem eigentlichen Träger des Selbstbewufstseins, in psychischen Formen und ideellen Bildern. Indem in ihnen die Zustände und Erregungen der Organe, namentlich der äufseren Sinnesorgane, sich wiederholen, werden zugleich die äufseren Gegenstände der Natur, die den Zustand und die Form der Organe bedingen, als ideelle Bilder reproduziert, und wenn die Sinne dem ganzen universellen Naturgeschehen geöffnet sind, kann man deshalb mit Leibniz sagen, dafs der Geist ein Spiegel des Universums sei.

Die wichtigsten Akte des Bewufstseins hat die physiologische Psychologie im Gehirn lokalisiert und den organischen Aufbau und die innere Struktur des Gehirns mit der Architektonik des Bewufstseins und seinen elementaren Funktionen und Funktionsverknüpfungen in parallele Übereinstimmung gebracht. Das Bewufstsein ist demnach thatsächlich ein Spiegelbild des Gehirns, des ganzen Organismus und der Aufsenwelt, je nach der Stufe der Umsetzung des Materiellen ins Ideelle. Soweit der Marxismus dieses Problem berührt, hat er demnach in wesentlicher Übereinstimmung mit der exakten Naturforschung seine Lehren begründet.

---

[1]) Paul Flechsig, Die Lokalisation der geistigen Vorgänge, insbesondere der Sinnesempfindungen des Menschen, Leipzig 1896. — Ferner: Gehirn und Seele, Leipzig 1896.

4. Die Rückkehr zu Kant.

Einer der einseitigsten unter den dogmatischen Anhängern des Marxismus, Plechanow, sagt im Vorwort zu seinen „Beiträgen zur Geschichte des Materialismus", dafs er nicht zu den Anhängern der erkenntnistheoretischen Scholastik zähle, die gegenwärtig so in Mode sei, und dafs es deshalb nicht in seiner Absicht läge, eine durchaus sekundäre Frage ausführlich zu behandeln. Also eine Frage ist die Erkenntnistheorie auf jeden Fall, wenn auch nur eine sekundäre. Da Plechanow mit der erkenntnistheoretischen Scholastik ohne Zweifel den Neu-Kantianismus meint, so glaube ich im Gegensatz dazu gezeigt zu haben, dafs die Erkenntnistheorie, auch für Marx, eine durchaus primäre Frage ist. Aber Plechanow wie manche anderen dogmatischen Marxisten legen nicht nur in Bezug auf die Kantische Philosophie, sondern bezeichnender Weise auch in Bezug auf den Marxismus selbst eine auffällige Ignoranz an den Tag. Plechanow mufs selbst gelegentlich zugeben: „dafs für Marx das Problem der Geschichte in gewissem Sinne auch ein psychologisches Problem war". Man kann aber noch weiter gehen und sagen, dafs der dialektische Materialismus für Marx die erkenntnistheoretische Grundlage für den historischen und sozialen Materialismus bildet. Denn er beschäftigt sich ganz allgemein mit der Beziehung von Denken und Sein und sucht über diese Beziehung eine bestimmte logische Ansicht zu begründen; und wir haben gesehen, dafs die methodologischen Grundlagen in Marx' Hauptwerk, im „Kapital", durchaus im Geiste der kritischen Erkenntnistheorie gehalten sind.

Will der Marxismus eine Weltanschauung sein, mufs er sich auch mit Kant auseinandersetzen. Engels' Stellungnahme beruht leider auf einer mifsverständlichen und mangelhaften Kenntnis der Kantischen Philosophie. Man hält Kant im Grunde für einen Pfaffen und die Neu-Kantianer

für Bourgeois. Damit ist für viele Marxisten das Problem abgefertigt.

Kant ist sowohl in seiner Stellung zur Naturwissenschaft wie zur sozialen Kritik ein viel modernerer Geist als Hegel. Was an Hegel grofs ist — und wir zollen dieser Gröfse volle Bewunderung —, ist seine Universalität. Aber hierzu hat Kant nicht nur das Fundament geschaffen, sondern Hegel hat überdies die historisch-philosophischen Lehren von Lessing, Herder, Kant, Schiller und anderen übernommen und ihnen sein dialektisches Schema aufgedrückt, das Fichte in einer viel klareren und besonneneren Form vorgebildet hatte. Die Marxisten schreiben Hegel viele intellektuelle Leistungen zu, welche in Wirklichkeit von seinen Vorgängern hervorgebracht worden sind. Wenn man allein bedenkt, dafs Kant die zeitliche Entwicklung des Kosmos lehrte, über die organische Entwicklung und die tierische Abstammung des Menschen wie über seine geistige Geschichte die fruchtbarsten Gedanken äufserte, und wenn man damit Hegels System vergleicht, in welchem alles stille steht, die natürliche und organische Entwicklung ausdrücklich abgelehnt wird, so ist leicht einzusehen, dafs Kant dem Zeitalter der naturwissenschaftlichen und sozialistischen Weltanschauung viel näher steht als Hegel, namentlich wenn man die grofse Bedeutung der Kantischen Ethik für die Theorie der sozialistischen Gesellschafts-Organisation in Betracht zieht.

Die Rückkehr zu Kant soll, wie erwähnt, keineswegs eine Preisgabe des Marxismus bedeuten, noch den einseitigen Standpunkt des Neu-Kantianismus empfehlen, der sich scheut, besonders aus Kants philosophischer Morallehre die notwendigen sozialen und wirtschaftlichen Konsequenzen zu ziehen. Sie soll eine kritische Selbstbesinnung auf die eigene Methode veranlassen, um mit geläutertem Bewufstsein von neuem an die Probleme des dialektischen und historischen Materialismus heranzutreten. Eine tiefere

Einsicht in das Wesen und die Geschichte des Marxismus hat mir überdies die Überzeugung aufgedrungen, dafs Marx und Kant in Fragen der wissenschaftlichen Methode einander viel näher stehen als Marx und Hegel, und dafs eine Annäherung der beiden Gedankensysteme viel leichter und folgerichtiger sich vollzieht, als man auf den ersten Eindruck anzunehmen pflegt. Überhaupt bedeutet Marx' kritische Stellungnahme zur Hegelschen Philosophie im Grunde eine Rückkehr zur Kantischen Lehre, ohne dafs er sich dieses prinzipiellen Zusammenhangs selbst klar bewufst geworden wäre.

Drittes Kapitel.

Das philosophische System des Materialismus.

---

1. Der naturwissenschaftliche Materialismus.

In der Einleitung wurde die Marxsche Philosophie als das in grofsen Umrissen vollendetste System des Materialismus bezeichnet. Nachdem von diesem Standpunkt aus im vorigen Kapitel Marx' Auffassung des wissenschaftlichen Denk-Prozesses dargelegt wurde, hat die systematische Kritik nunmehr den speziellen Inhalt des Systems einer genaueren Untersuchung zu unterziehen.

Während die materialistische Dialektik das Verhältnis von Denken und Sein in seiner allgemeinen Bedeutung untersucht und die gleichmäfsige Gesetzlichkeit des Geschehens in Natur, Geschichte und Geisteswelt nachweist, hat der naturwissenschaftliche Materialismus die Aufgabe, die Gleichmäfsigkeit der Kräfte und Ursachen in allen Gebieten der Wirklichkeit aufzudecken. Der Begriff des Materialismus hat im Laufe der philosophischen Entwicklung viele Änderungen erfahren, je nach den Vorstellungen, welche man im Laufe der Zeit über die Eigenschaften und Kräfte der Materie erworben hat, weshalb der Erfahrungskreis der Naturwissenschaft für den geschichtlichen Stand der materialistischen Philosophie immer von grundlegender Bedeutung gewesen ist.

Die Art der Darstellung der Geschichte des englischen und französischen Materialismus, die Marx in der „Heiligen Familie“ gegeben hat, läſst erkennen, daſs er selbst den Ansichten derselben im Wesentlichen zustimmt. Charakteristisch ist der kurz zusammengefaſste Standpunkt Hobbes' dargelegt: „Eine unkörperliche Substanz ist vielmehr derselbe Widerspruch wie ein unkörperlicher Körper. Körper, Sein, Substanz ist eine und dieselbe reelle Idee. Man kann den Gedanken nicht von einer Materie trennen, die denkt.“ [1]) In der im „Kapital“ gegebenen Analyse des Arbeitsprozesses huldigt Marx durchaus naturwissenschaftlich-materialistischen Ansichten. Die nützlichen Arbeiten oder produktiven Thätigkeiten faſst er physiologisch als eine Funktion des Organismus auf, sie sind „wesentlich Verausgabung von menschlichem Hirn, Nerv, Muskel, Sinnesorgan u. s. w.“ (S. 40). Ein anderes Mal giebt er folgende Definition: „Unter Arbeitskraft oder Arbeitsvermögen verstehen wir den Begriff der physischen und geistigen Fähigkeiten, die in der Leiblichkeit, der lebendigen Persönlichkeit eines Menschen existieren und die er in Bewegung setzt, so oft er Gebrauchswerte irgend einer Art produziert.“ (S. 144.) Der Mensch ist ein Produkt der Natur, ein in menschliche Formen umgesetzter Naturstoff. Der Menschenkopf, der die Arbeit reguliert, ist eine seiner physiologischen Leiblichkeit angehörige Naturkraft.

Engels hat im „Anti-Dühring“ seine Ansichten über das Wesen der Materie niedergelegt, in denen man eine Übereinstimmung mit Marx'schen Gedanken anerkennen darf. Leben ist ihm ein komplizierter Chemismus des Eiweiſses. „Leben ist die Daseinsweise der Eiweiſskörper, und diese Daseinsweise besteht wesentlich in der beständigen Selbst-Erneuerung der chemischen Bestandteile dieser Körper.“ (S. 68.) Aus diesem fortwährenden Stoff- und Kraft-

[1]) Die heilige Familie, Frankfurt 1845. S. 203.

wechsel leitet Engels die elementaren Erscheinungen des Lebens ab. „Aus dem durch Ernährung und Ausscheidung vermittelten Stoffwechsel als wesentlicher Funktion des Eiweifses und aus der ihm eigenen Plastizität leiten sich dann alle übrigen einfachsten Faktoren des Lebens ab: Reizbarkeit — die schon in der Wechselwirkung zwischen dem Eiweifs und seiner Nahrung eingeschlossen liegt; Kontraktibilität — die sich schon auf sehr niedriger Stufe bei der Verzehrung des Futters zeigt; Wachstumsmöglichkeit, die auf niedrigster Stufe die Fortpflanzung durch Teilung einschliefst; innere Bewegung, ohne die weder Verzehrung noch Assimilation der Nahrung möglich ist.“ (S. 69.)

Indem Engels hier die einfachsten und allgemeinsten Funktionen des Lebens aus dem plasmatischen Stoffwechsel herleitet, steht er auf dem Standpunkt, den die moderne materialistische Naturwissenschaft einnimmt und einnehmen mufs. Sind einmal die elementaren Grundfunktionen des Lebens im plasmatischen Zellstoff vorausgesetzt, so besteht keine prinzipielle Schwierigkeit mehr, die Entwicklung der organischen Welt bis zu ihren höchsten Formen zu verstehen. Differenzierung und physiologische Arbeitsteilung bilden dann den Schlüssel zum Verständnis der höheren und zusammengesetzteren Lebensformen. Dann treten auch die auf den ersten Eindruck so ungleichartig erscheinenden Kräfte des Lebens, Geist und Körper, in verwandtschaftlich-genetische Beziehung. Wenn man freilich naiver Weise Bewufstsein und Materie als Extreme einer absolut ungleichartigen Daseinsform auffafst, so dafs sie als unvergleichbar und unvereinbar erscheinen müssen, so wird man sich hinterdrein vergeblich abmühen, ihren Zusammenhang und ihre Wechselwirkung einheitlich zu begreifen. Sieht man aber Geist und Materie im allgemeinen als Endglieder eines und desselben Entwicklungsprozesses an, und ist man imstande, die Zwischenglieder aufzudecken, welche jene Extreme vermitteln, so ist die Schwierigkeit, beide Seiten der Wirklich-

keit in Eins zu fassen, gehoben oder wenigstens einer Lösung methodisch näher gebracht. Man kann deshalb nicht sagen: Die Materie denkt. Sondern nur die organisierte, zu einem bestimmten Gehirn differenzierte und komplizierte Materie hat die Fähigkeit zu denken. Das Gehirn ist ein Selbst-Denker, das automatische Organ des Bewufstseins; und sogar dieser Satz mufs nach den neuesten gehirn-physiologischen Untersuchungen dahin eingeschränkt werden, dafs nur bestimmte abgegrenztere Teile der Gehirnrinde im eigentlichen Sinne des Wortes Organe des Denkens sind.

Auf dem Gebiete dieser Probleme hat die neuere naturwissenschaftliche Hirn-Physiologie ungemein überraschende Fortschritte gemacht. Wenn man die wüsten Spekulationen, welche in früherer Zeit über den Sitz der Seele gemacht wurden, mit den Erkenntnissen vergleicht, welche wir heute über die psychologische Organisation des Gehirns besitzen, kann man seine Bewunderung über die ungeheuren Fortschritte der Wissenschaft nicht unterdrücken. Freilich gehörte dazu ein umfangreiches empirisch und exakt zusammengetragenes Beobachtungsmaterial, psychiatrische Thatsachen, Beobachtungen zufälliger Gehirnverletzungen und angeborener Defektbildungen, Tier-Experimente, bei denen bestimmte Hirnteile abgetragen oder isoliert gereizt werden, um die entsprechenden geistigen Veränderungen festzustellen, vergleichend-anatomische Studien — alle diese Faktoren mufsten zusammenwirken, um einen der höchsten Triumphe der Wissenschaft, die Orientierung des Verstandes in dem Aufbau, der Zusammensetzung und Funktionierung seines eigenen materiellen Organes zu ermöglichen.

Das seelische Bewufstsein ist eine differenzierte Form des Lebens überhaupt. Das Leben des Menschen ist die Funktion des Gesamt-Organismus, das seelische Leben die Funktion des Nervensystems und das Bewufstsein der Ver-

nunft als die reifste Frucht des seelischen Lebens die Funktion bestimmter Partieen des Gehirns.

Das Bewufstsein ist einem steten Wechsel unterworfen. Die Haupteigenschaft des seelischen Bewufstseins ist seine Periodizität in verschiedenen Graden, abhängig von naturhistorischen Bedingungen. Im Wechsel des Bewufstseinsinhaltes erhält sich das Selbstbewufstsein als eine differenzierte Funktion des seelischen Bewufstseins. Aber mit dem Inhalt des Bewufstseins wechselt in bestimmter Weise auch das Selbstbewufstsein, so dafs die Persönlichkeit nur eine relative Stetigkeit hat. Die selbständige Persönlichkeit hört auf mit dem Zerfall des Organismus, speziell des Gehirns.

Dem seelischen Inhaltswechsel entspricht ein Stoffwechsel im Gehirn. In diesem Sinne giebt es einen „Chemismus des Bewufstseins". Darüber sagt einer der bedeutendsten Hirn-Physiologen der Gegenwart: „Ein Zurückführen auf die zu Grunde liegenden Substanzen ist noch nicht möglich; wir wissen nur, dafs die im Gehirn vorhandenen chemischen Elemente in Betracht kommen; wir vermuten, dafs diese Elemente sich im lebenden Gehirn zu den kompliziertesten Körpern unseres Planeten verbinden; aber wir kennen vorläufig nur Zersetzungsprodukte der psychischen Substanz; und somit liegen selbst die vorstellbaren Grenzen des Naturerkennens noch in nebelhafter Ferne." [1])

Die physiologische Psychologie nimmt bekanntlich einen Parallelismus zwischen seelischen und körperlichen Vorgängen an. Sie wird zu diesem Standpunkt durch methodische Rücksichten gezwungen. Die Psychophysik mufs einen doppelten Weg einschlagen. Zunächst sind ihr als Gegenstände der Untersuchung einerseits das seelische Bewufstsein in seiner individuellen vollständig entwickelten Form und andererseits das Gehirn und Nervensystem in seiner kompliziertesten Organisation und Zusammensetzung

---

[1]) **Flechsig**, Gehirn und Seele, Leipzig 1896. S. 11.

gegeben. Sieer forscht zwei extreme weit auseinanderliegende und darum ungleichartig erscheinende Seiten der Wirklichkeit, welche sie das eine Mal, wie man sich ausdrückt, innerlich und unmittelbar, das andere Mal äufserlich und mittelbar in Angriff nimmt. Sie mufs durch Zergliederung von innen und aufsen, durch Analyse der Seele und des Gehirns die elementaren Gesetze und Kräfte festzustellen suchen und beide als parallele gegenseitig korrespondierende Erscheinungen in ihrem Zusammenhang betrachten. Aber trotz der strengsten Parallelität beider im einzelnen wird sie nie die absolute Identität beider im einzelnen nachweisen können. In letzter Instanz bleiben beide Seiten der Wirklichkeit für sie unvergleichbar. Dazu bedarf es einer rückschreitenden Untersuchung, indem einerseits die vergleichende organische Entwicklungslehre die Vorstufen des Gehirns in der Reihe der Lebewesen bis zu ihrer einfachsten Organisationsweise darlegt und andererseits die vergleichende und genetische Psychologie zu den einfachsten korrespondierenden Seelenzuständen zurückschreitet. Auf diesem Wege, der vorläufig nur als methodisches Prinzip der Untersuchung angegeben werden kann, darf man hoffen, zu der gemeinsamen Wurzel der psychischen und physischen Kräfte zu gelangen.

Es ist eine alltägliche sinnenfällige Beobachtung, wie Physisches in Psychisches und Psychisches in Physisches sich umsetzt. Materielle Eindrücke und Erregungen der Sinnesorgane gehen in das Bewufstsein über; bewufste Willensimpulse wandeln sich in mechanische Bewegungen um. Der Blutstropfen, der das Gehirn durchkreist, die Grofshirnzelle, welche das Blutserum in sich aufnimmt, assimiliert und zersetzt, — sie sind unmittelbar Träger des Gedankens. Das periodische Schwanken des Bewufstseins zwischen klaren und dunklen Zuständen, das Übergehen von bewufsten Vorstellungen in unterbewufste und unbewufste Zustände, weist darauf hin, dafs es ein von dem

augenblicklichen und punktuellen Bewufstsein verschiedenes psychisches Leben giebt, das man ein psychoides nennen könnte und auch den niederen Formen der materiellen Kräfte zuzuschreiben ist. Es ist undenkbar, dafs etwas absolut Neues in dem Moment auftritt, wo ein mechanischer Sinneseindruck sich in eine Bewufstseinsthatsache verwandelt oder eine aus dem Gedächtnis entrückte Vorstellung nach einiger Zeit zum Bewufstsein zurückkehrt. Hier giebt es eine Reihe psychoider Zwischenstufen, welche infolge der Differenzierung aus dem direkten Selbstbewufstsein ausgeschaltet worden sind. Wir können diese elementaren Zwischenglieder nicht näher charakterisieren. Wir müssen sie aber als innere subjektive Zustände und Kräfte deuten, deren äufsere Erscheinungsweise einem in Entwicklung begriffenen geistigen Wesen als körperliches Dasein sich darstellt.

Dieser hypothetische innere Zustand ist das „Ding an sich", und insofern ein für die naturwissenschaftliche Untersuchung unerforschlicher Gegenstand. Das einzige, was wir darüber aussagen können, besteht darin, dafs wir es als ein mit unserem eigenen Innenleben formal Gleichartiges und Einheitliches deuten.

Wie es eine Erhaltung der Energie im physikalischen Sinne giebt, mufs in gleicher Weise auch eine Erhaltung der psychischen Kraft angenommen werden. Der Satz des Demokritos, dafs „aus Nichts Nichts werden kann, und dafs Nichts, was ist, zu Nichts werden kann", gilt auch für die Kräfte des physischen und psychischen Lebens. Wir sind jedoch nicht imstande, die verschiedenen Umwandlungsformen der Lebens- und Seelenenergie als innere Zustände und Vorgänge, die ineinander übergehen, in derselben Weise zu beobachten und zu messen, wie die verschiedenen Daseinsformen der mechanischen Energie. Auf diesem Gebiete können wir wegen der eigentümlichen subjektiven Art des biologischen und psychologischen Ge-

schehens nicht direkt beobachten, sondern nur nach der Methode der induktiven und deduktiven Analogie schrittweise ausdeuten. Diese indirekte Forschungsweise der Psychologie bietet fast unüberwindbare Schwierigkeiten dar und läfst als Grenzbegriff das Ding an sich am Horizont der Wissenschaft auftauchen.

So wird der Parallelismus in letzter Instanz zu einem Monismus im Sinne des Spinoza, derart, dafs die ganze Wirklichkeit in letzter Hinsicht sich selbst gleichartig und einheitlich ist, dafs sie das eine Mal als Körperwelt unseren Sinnen, das andere Mal als seelischer Prozefs in unserem Selbstbewufstsein sich offenbart. Die absolute Einheit beider — das Ding an sich — ist unserem wissenschaftlichen Erkennen verschlossen. Insofern unser Dasein und unser Wissen im Prozefs der Entwicklung selbst begriffen ist, offenbart sich uns diese absolute Einheit in ihrer relativen Bedeutung in jedem gesetzmäfsigen Zusammenhang, der von der Wissenschaft zwischen den seelischen und körperlichen Vorgängen festgestellt wird. Das psychische Analogon hat in seiner elementaren uns unbekannten Form eine allgemeine kosmische Bedeutung. Der philosophische Materialismus ist in dieser Form eine regulative Idee, von der aus wir alle einzelnen Erscheinungen des Naturprozesses im einheitlichen Zusammenhang begreifen können.

2. Engels' Kritik des Kantischen „Ding an sich".

„Die schlagendste Widerlegung dieser, wie aller anderen philosophischen Schrullen ist die Praxis, nämlich das Experiment und die Industrie. Wenn wir die Richtigkeit unserer Auffassung eines Naturvorganges beweisen können, indem wir ihn selbst machen, ihn aus seinen Bedingungen erzeugen, ihn obendrein unseren Zwecken dienstbar machen, so ist es mit dem Kant'schen unfafsbaren ‚Ding an sich' zu Ende. Die im pflanzlichen

und tierischen Körper erzeugten chemischen Stoffe blieben solche ‚Dinge an sich', bis die organische Chemie sie einen nach dem anderen darzustellen anfing; damit wurde das ‚Ding an sich' ein ‚Ding für uns', wie z. B. der Farbstoff des Krapps, des Alizarin, das wir nicht mehr auf dem Felde in den Krappwurzeln wachsen lassen, sondern aus Kohlentheer weit wohlfeiler und einfacher herstellen. Das Kopernikanische Sonnensystem war dreihundert Jahre lang eine Hypothese, auf die hundert, tausend, zehntausend gegen eins zu wetten war, aber doch immer eine Hypothese; als aber Leverrier aus den durch dies System gegebenen Daten nicht nur die Notwendigkeit der Existenz eines unbekannten Planeten, sondern auch den Ort berechnete, wo dieser Planet am Himmel stehen müsse, und als Galle dann diesen Planeten wirklich fand, da war das Kopernikanische System bewiesen. Wenn demnach die Neubelebung der Kant'schen Philosophie in Deutschland durch die Neukantianer und der Hume'schen in England (wo sie nie ausgestorben) durch die Agnostiker versucht wird, so ist das der längst erfolgten theoretischen und praktischen Widerlegung gegenüber, wissenschaftlich ein Rückschritt und praktisch nur eine verschämte Weise, den Materialismus hinterrücks zu acceptieren und vor der Welt zu verleugnen." [1])

In diesen Sätzen glaubt Engels, Kants kritische Lehre vom „Ding an sich" als eine philosophische Schrulle widerlegt zu haben. Kenner der kritischen Philosophie werden sich eines Lächelns nicht erwehren können. Denn erstens ist festzustellen, dafs Engels gar keine richtige Vorstellung von Kants Lehre hat, dafs zweitens seine angebliche Widerlegung des Kantischen „Ding an sich" ein Gedankengang ist, der sich bei Kant selbst schon findet und dafs schliefslich Engels über das „Ding an sich" in letzter Instanz selbst nichts zu sagen weifs — wie alle anderen Menschenkinder.

[1]) Ludwig Feuerbach u. s. w. S. 18—19.

Man mufs immer wieder darauf hinweisen, dafs ein vollständiges Verständnis der Kantischen Philosophie eine Deutung aus dem ganzen System voraussetzt und dafs erst alle drei Kritiken ein zusammenhängendes, die Einzelheiten bedingendes System der Erkenntnistheorie bilden. Meist beruft man sich, namentlich was die Idee des Dinges an sich betrifft, nur auf die Kritik der reinen Vernunft, woraus dann allerlei einseitige Auffassungen und Irrtümer entstehen, während die beiden anderen Kritiken zum Verständnis jener Lehre ebenso unerläfslich sind.

Die „Kritik der reinen Vernunft" will die Möglichkeit und Wirklichkeit einer naturwissenschaftlichen Erfahrung begründen, und zwar ist hier unter Erfahrung die durch mathematische und physikalische Begriffe und Grundsätze bestimmte Erfahrung gemeint. Diese ist aber nicht die ganze Erfahrung; sie umfafst nicht das ganze Bewufstsein und die entsprechenden Gebiete der Wirklichkeit. Für diese mathematisch-physikalische Erkenntnis ist das Ding an sich ein unbekanntes und unerforschliches Etwas. Das Ding an sich ist ein gedachtes Ding — ein Noumenon — ein notwendig gedachtes und daher auch existierendes Ding, dessen Erscheinung allein — als Phänomenon — d. h. dessen Wesen nur in Beziehung auf unseren sinnlich bedingten Verstand erkannt werden kann. Doch geben wir Kant selbst das Wort. „Der Begriff eines Noumenon ist also blofs ein Grenzbegriff, um die Anmafsung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche. Er ist gleichwohl nicht willkürlich erdichtet, sondern hängt mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen, ohne doch etwas Positives aufser dem Umfange derselben setzen zu können." (Kr. d. r. V. S. 235). Es folge die wichtige Stelle aus der Anmerkung zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe: „Die Materie ist substantia phänomenon. Was ihr innerlich zukomme, suche ich in allen Teilen des Raumes, den sie einnimmt, und in allen

Wirkungen, die sie ausübt und die freilich nur immer Erscheinungen äufserer Sinne sein können. Ich habe also nichts Schlechthin-, sondern lauter Comperativinnerliches, das selbst wiederum aus äufseren Verhältnissen besteht. Allein, das schlechthin, dem reinen Verstande nach Innerliche der Materie ist auch eine blofse Grille; denn diese ist überall kein Gegenstand für den reinen Verstand, das transzendentale Objekt aber, welches der Grund dieser Erscheinung sein mag, die wir Materie nennen, ist ein blofses Etwas, wovon wir nicht einmal verstehen würden, was es sei, wenn es uns auch Jemand sagen könnte. Denn wir können nichts verstehen, als was in unseren Worten Korrespondierendes in der Anschauung mit sich führt. Wenn die Klagen: Wir sehen das Innere der Dinge gar nicht ein, so viel bedeuten sollen, als wir begreifen nicht durch den reinen Verstand, was die Dinge, die uns erscheinen, an sich sein mögen, so sind sie ganz unbillig und unvernünftig; denn sie wollen, dafs man ohne Sinne doch Dinge erkennen, mithin anschauen könne, folglich, dafs wir ein von dem menschlichen nicht blofs dem Grade, sondern sogar der Anschauung nach, gänzlich unterschiedenes Erkenntnisvermögen haben, also nicht Menschen, sondern Wesen sein sollten, von denen wir selbst nicht angeben können, ob sie einmal möglich, viel weniger wie sie beschaffen sind. Ins Innere der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen, und man kann nicht wissen, wie weit dieses mit der Zeit gehen werde. Jene transzendentalen Fragen aber, die über die Natur hinausgehen, würden wir bei alledem doch niemals beantworten können, wenn uns auch die ganze Natur aufgedeckt wäre, da es uns nicht einmal gegeben ist, unser eigenes Gemüt mit einer anderen Anschauung als die unseres inneren Sinnes zu beobachten. Denn in demselben liegt das Geheimnis des Ursprungs unserer Sinnlichkeit. Ihre Beziehung

auf ein Objekt, und was der transzentendale Grund dieser Einheit sei, liegt ohne Zweifel zu tief verborgen, als dafs wir, die wir uns selbst nur durch den inneren Sinn, mithin als Erscheinung kennen, ein so unschickliches Werkzeug unserer Nachforschung dazu brauchen könnten, etwas Anderes als immer wiederum Erscheinungen aufzufinden, deren nichtsinnliche Ursache wir doch gern erforschen wollten." (S. 250). Und ferner: „Der Verstand begrenzt demnach die Sinnlichkeit, ohne darum sein eigenes Feld zu erweitern, und, indem er jene warnt, dafs sie sich nicht anmafse, auf Dinge an sich selbst zu gehen, sondern lediglich auf Erscheinungen, so denkt er sich einen Gegenstand an sich selbst, aber nur als transzendentales Objekt, das die Ursache der Erscheinung (mithin selbst nicht Erscheinung) ist und weder als Gröfse, noch als Realität, noch als Substanz etc. gedacht werden kann, weil diese Begriffe immer sinnliche Formen erfordern, in denen sie einen Gegenstand bestimmen; wovon also völlig unbekannt ist, ob es in oder aufser uns anzutreffen sei, ob es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werden, oder wenn wir jene wegnehmen, noch übrig bleiben würde. Wollen wir dieses Objekt Noumenon nennen, darum, weil die Vorstellung von ihm nicht sinnlich ist, so steht dieses uns frei. Da wir aber keine von unseren Verstandesbegriffen darauf anwenden können, so bleibt diese Vorstellung doch für uns leer und dient zu nichts, als die Grenzen unserer sinnlichen Erkenntnis zu bezeichnen und einen Raum übrig zu lassen, den wir weder durch mögliche Erfahrung noch durch den reinen Verstand ausfüllen können." (S. 257)[1]).

---

[1]) Plechanow wirft ein: „Die Dinge an sich wirken auf unsere Sinne und rufen in uns diese oder jene Empfindungen hervor. Kant sagt das. Die Dinge an sich sind also die Ursache unserer Empfindungen. Aber derselbe Kant behauptet, dafs die Kategorieen der Kausalität, wie alle anderen Kategorieen, auf die Dinge an sich nicht anwendbar ist. Der Widerspruch dieser Behauptung ist sinnenfällig."

Für die mathematisch-kausale Naturwissenschaft ist das Ding an sich unerforschlich. Aber die Vorstellung desselben ist eine notwendige regulative Idee. Vom Standpunkt der Physik läfst sich nur Negatives darüber aussagen. Aber damit ist der Begriff des Dinges an sich noch nicht erschöpft. Es giebt noch andere Auffassungsweisen, die aufser der mathematisch-kausaulen unserem Bewufstsein eigen sind: einerseits das moralische, andererseits das teleologische Bewufstsein. Die Beziehungsarten dieses Bewufstseins zu den Dingen deckt neue Seiten der Wirklichkeit auf, welche der Physik methodisch verschlossen sind. Die Stellung unseres Wissens zum Ding an sich

(Die Neue Zeit, XVII, 1, S. 136.) Die Grundlosigkeit dieses Einwurfs ist sinnenfällig. Hätte Plechanow eine Ahnung davon, dafs Kant einen konstitutiven und regulativen Gebrauch der Kategorieen unterscheidet, so würde er wissen, dafs nach Kant sehr wohl die Kategorieen als regulative Ideen auf die Dinge an sich angewandt werden dürfen, ja angewandt werden müssen, wenn der Begriff der Erfahrung systematisch erschöpft werden soll. — „Aber wenn wir die Wirkung des Dinges voraussehen, so kennen wir wenigstens gewisse seiner Eigenschaften. Und sobald wir gewisse seiner Eigenschaften kennen, haben wir nicht das Recht, das Ding als unerkennbar zu bezeichnen. Diese „Vernünftelei“ Kants fällt, zerschmettert von der Logik seiner eigenen Lehre.“ (S. 134.) — Habeat sibi!

Es ist eine merkwürdige Erscheinung, dafs die Marxisten in der Ablehnung und angeblichen Widerlegung der Kantischen Philosophie neuerdings denselben Irrtümern verfallen, welche schon in früheren Jahrzehnten so oft begangen und ebenso oft widerlegt worden sind. Die doktrinäre Verblendung Plechanows geht aber so weit, dafs er Kant zu einem philosophischen Schutzheiligen der Bourgeoisie macht, denselben Kant, der in seiner Morallehre die erhabensten Gedanken über die Freiheit, die Würde und den Selbstzweck des Menschen lehrte und mit der französischen Revolution so sehr sympathisierte, dafs er sogar in ihrer Schreckensherrschaft noch die Keime zu einer besseren sozialen Verfassung anerkannte. Plechanow sollte doch endlich wissen, dafs der theologische Anhang der Kantischen Philosophie mit den kritischen Fragen der Erkenntnistheorie nichts zu thun hat und von dem Neu-Kantianismus, der durchaus auf naturwissenschaftlichem Boden steht, durchweg abgelehnt worden ist.

wird dadurch geändert. Namentlich ist es das Problem über den Ursprung des seelischen Lebens, das uns hier interessiert. Doch lassen wir Kant seine Sache selbst führen und seine Ansicht über die Beziehung der Materie zum Geist vorher auseinandersetzen.

Der Mensch ist nicht nur in seinem physischen, sondern auch in seinem psychischen Sein für die Naturwissenschaft nichts als Erscheinung. Kant sagt in den Paralogismen der reinen Vernunft in Bezug auf das Verhältnis von Materie und Geist: „Ich behaupte nun, dafs alle Schwierigkeiten, die man bei diesen Fragen vorzufinden glaubt, und mit denen, als dogmatischen Einwürfen, man sich das Ansehen einer tieferen Einsicht in die Natur der Dinge als der gemeine Verstand sie haben kann, zu geben sucht, auf einem blofsen Blendwerke beruhe, nach welchem man das, was blofs in Gedanken existiert, hypostasiert, und in eben derselben Qualität, als einen wirklichen Gegenstand aufserhalb dem denkenden Subjekte annimmt, nämlich Ausdehnung, die nichts als Erscheinung ist, für eine auch ohne unsere Sinnlichkeit subsistierende Eigenschaft äufserer Dinge, und Bewegung für deren Wirkung, welche auch aufser unseren Sinnen an sich wirklich vorgeht, zu halten. Denn die Materie, deren Gemeinschaft mit der Seele so grofses Bedenken erregt, ist nichts anderes als eine blofse Form, oder eine gewisse Vorstellungsart eines unbekannten Gegenstandes, durch diejenige Anschauung, welche man den äufseren Sinn nennt. Es mag also wohl etwas aufser uns sein, dem diese Erscheinung, welche wir Materie nennen, korrespondiert; aber in derselben Qualität als Erscheinung ist es nicht aufser uns, sondern lediglich als ein Gedanke in uns, wiewohl dieser Gedanke durch genannten Sinn es als aufser uns befindlich vorstellt. Materie bedeutet also nicht eine von dem Gegenstande des inneren Sinnes (Seele) so ganz unterschiedene und heterogene Art von

Substanzen, sondern nur die Ungleichartigkeit der Erscheinungen von Gegenständen (die uns an sich selbst unbekannt sind), deren Vorstellungen wir äufsere nennen, in Vergleichung mit denen, die wir zum inneren Sinne zählen, ob sie gleich eben sowohl blofs zum denkenden Subjekt als alle übrigen Gedanken gehören, nur dafs sie dieses Täuschende an sich haben: dafs, da sie Gegenstände im Raume vorstellen, sich gleichsam von der Seele ablösen und aufser ihr zu schweben scheinen, da doch selbst der Raum, darin sie angeschaut werden, nichts als eine Vorstellung ist, deren Gegenbild in derselben Qualität aufser der Seele gar nicht angetroffen werden kann. Nun ist die Frage nicht mehr: von der Gemeinschaft der Seele mit anderen bekannten und fremdartigen Substanzen aufser uns, sondern blofs von der Verknüpfung der Vorstellungen des inneren Sinnes mit den Modifikationen unserer äufseren Sinnlichkeit, und wie diese nach beständigen Gesetzen verknüpft sein mögen, so dafs sie in einer Erfahrung zusammenhängen. Solange wir innere und äufsere Erscheinungen, als blofse Vorstellungen in der Erfahrung, mit einander zusammenhalten, so finden wir nichts Widersinniges und welches die Gemeinschaft beider Art Sinne befremdlich machte. Sobald wir aber die äufsere Erscheinung hypostasieren, sie nicht mehr als Vorstellung, sondern in derselben Qualität, wie sie uns sind, auch als aufser uns für sich bestehende Dinge, ihre Handlungen aber, die sie als Erscheinungen gegeneinander im Verhältnis zeigen, auf unser denkendes Subjekt beziehen, so haben wir einen Charakter der wirkenden Ursachen aufser uns, der sich mit ihren Wirkungen in uns nicht zusammenreimen will, weil jener sich blofs auf äufsere Sinne, diese aber auf den inneren Sinn beziehen, welche, ob sie zwar in einem Subjekt vereinigt, demnach höchst ungleichartig sind." (S. 324—325.)

Für die empirische Psychologie, welche Kant eine Physiologie des inneren Sinnes nennt, und welche die „Naturgesetze des denkenden Selbst“ zu beobachten hat, ist das seelische Leben auch eine Erscheinung, wie das materielle Dasein. Werden beide Seiten der Wirklichkeit als Erscheinungen im kritischen Sinne des Begriffs und ferner Körper und Seele nicht als Dinge an sich selbst hingestellt, so ist die Gemeinschaft und Wechselwirkung beider zu verstehen, kein unlösbares Problem mehr. „Die Schwierigkeit, welche diese Aufgabe veranlafst hat, besteht, wie bekannt, in der vorausgesetzten Ungleichartigkeit des Gegenstandes des inneren Sinnes (der Seele) mit den Gegenständen äufserer Sinne, da jenem nur die Zeit, diesem auch der Raum zur formalen Bedingung ihrer Anschauung anhängt. Bedenkt man aber, dafs beiderlei Art von Gegenständen hierin sich nicht innerlich, sondern nur, sofern eines dem anderen äufserlich erscheint, voneinander unterscheiden, mithin das, was der Erscheinung der Materie, als Ding an sich selbst, zum Grunde liegt, vielleicht so ungleichartig nicht sein dürfte, so verschwindet diese Schwierigkeit, und es bleibt keine andere übrig als die, wie überhaupt eine Gemeinschaft von Substanzen möglich sei, welche zu lösen ganz aufser dem Felde der Psychologie und, wie der Leser, nach dem, was in der Analytik von Grundkräften und Vermögen gesagt worden, leicht urteilen wird, ohne allen Zweifel auch aufser dem Felde aller menschlichen Erkenntnis liegt.“ (S. 769—700.)

Was Kant hier auseinandersetzt, ist im vorigen Kapitel über den naturwissenschaftlichen Materialismus schon behandelt worden. Er bestimmt das seelische und körperliche Sein als Erscheinungsweisen einer und derselben gleichartigen Wirklichkeit. Nur unter dieser kritischen Voraussetzung ist eine physiologische Psychologie möglich. Wenn Kant sagt, dafs das „Ding an sich“, in diesem Falle der

absolute Zusammenhang von Geist und Körper, aufser dem Bereiche menschlicher Erkenntnis liege, so ist damit die Grenze der naturwissenschaftlichen Psychologie abgesteckt. Aber so ganz unbekannt ist dem menschlichen Bewufstsein das Ding an sich nicht; denn das naturwissenschaftliche Bewufstsein erfafst nur eine Seite der Wirklichkeit. „Allein der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch die Sinne kennt, erkennt sich selbst auch durch blofse Apperzeption, und zwar in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindruck der Sinne zählen kann, und ist sich selbst freilich einesteils Phänomen, andernteils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein blofs intelligibeler Gegenstand, weil die Handlung derselben gar nicht zur Rezeptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann.“ (S. 437.) In seinem moralischen Bewufstsein und moralischen Thun ist der Mensch sich einer Selbständigkeit und Autonomie bewufst, in welcher die Vernunft durch Ideen, welche von der sinnlichen Natur nicht bedingt sind, sich und die Gegenstände bestimmt. Diese Spontaneität ist die Freiheit des Willens, Unabhängigkeit von sinnlichen Bestimmungsgründen und Schöpferin des moralischen Gesetzes, in welchem ein Sollen zum Ausdruck gelangt, das physikalisch nicht erkannt werden kann. In diesem Bereich ist die Vernunft Ursache einer anderen gesetzlichen Ordnung als die physikalische Weltordnung ist. In diesem Freiheitsbewufstsein weifs sich der Mensch als Ding an sich selbst.

Wer die Begründung der Kantischen Ethik, wie dieselbe im ersten Teil dieser Schrift näher dargestellt wurde, nicht anerkennt, für den sind alle folgenden Erörterungen freilich eine — philosophische Schrulle. Hier handelt es sich um die Beziehungen der Ethik zur Physik, wie das moralische Thun des Menschen erst die Möglichkeit schafft, die ganze Wirklichkeit über die physikalische Natur hinaus zu be-

greifen und wie der Mensch als frei handelndes Wesen in die Natur eingeordnet werden kann. Bei dem Versuch, dieses Problem zu lösen, entsteht Kants dritte Antinomie der reinen Vernunft derart, dafs einerseits behauptet wird: „Die Causalität nach den Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Causalität durch Freiheit derselben anzunehmen notwendig," und andererseits: „Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur". Dieser Widerspruch ist nur durch die kritische Auffassung zu lösen, dafs die physikalische Natur nur Erscheinung und nicht die ganze Natur ist, dafs aber allen Dingen, sofern in ihnen mehr als ein Naturgesetz des kausalen Mechanismus thätig ist, eine andere Qualität (Existenzart) zugeschrieben werden mufs, die nur in formaler Analogie mit der freien Thätigkeit des sittlichen Bewufstseins gedeutet werden kann. Insofern wird die moralische Freiheit zum Erkenntnisgrund der kosmologischen Freiheit, die den Dingen in der Welt insgesamt zugeschrieben werden kann. Für die aufsermenschliche Natur ist die Freiheit selbstverständlich nur eine regulative Idee; aber ohne diese Idee ist die Natur als Subjekt der Entwicklung nicht zu begreifen. Für den Mechanismus der Physik giebt es keine Entwicklung und keine Geschichte. Mehr soll die Idee der kosmologischen Freiheit nicht bedeuten.

Das Ding an sich in der aufsermenschlichen Natur wird uns dadurch keineswegs wissenschaftlich näher gerückt. Aber durch die Idee der kosmologischen Freiheit wird eine neue und andere qualitative Beziehung des Menschen zur Natur aufgedeckt, welche der physikalischen Naturwissenschaft verschlossen ist, und ein teleologischer Zusammenhang begründet, der allein die Herausentwicklung des Menschen aus der Natur verständlich macht und in der kosmologischen Freiheit den Urgrund der moralischen Frei-

heit erkennen läfst. „Ob nun zwar eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Übersinnlichen, befestigt ist, so dafs von dem ersteren zum anderen (also vermittelst des theoretischen Gebrauchs der Vernunft) kein Übergang möglich ist, gleich als ob es so viele verschiedene Welten wären, davon die erste auf die zweite keinen Einflufs haben kann: so soll doch diese auf jene einen Einflufs haben, nämlich der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen, und die Natur mufs folglich auch so gedacht werden können, dafs die Gesetzmäfsigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsbegriffen zusammenstimme. — Also mufs es doch einen Grund der Einheit des Übersinnlichen, was der Natur zum Grunde liegt, mit dem was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben, davon der Begriff, wenn er gleich weder theoretisch noch praktisch zu einer Erkenntnis desselben gelangt, mithin kein eigentümliches Gebiet hat, dennoch den Übergang von der Darstellungsart nach den Prinzipien der einen zu der nach Prinzipien der anderen möglich macht.“ In der Kritik der Urteilskraft hat Kant diesen Übergang von Naturbegriff zum Freiheitsbegriff im Begriff des Zweckes näher bestimmt. Das Problem der teleologischen Kritik ist, die Entwicklung in Natur und Geschichte zu formulieren und beide in Eins zu begreifen. Es handelt sich darum, das ethische und physikalische Bewufstsein und die entsprechenden Objekte der Wirklichkeit synthetisch zu vereinigen. Das natürliche und moralische Geschehen, die Werke der Natur und die Werke des Willens sind in ihrem inneren Zusammenhang zu untersuchen, wobei die technische Thätigkeit des Menschen, welche nach dem Vorstellungsverlauf von Mittel und

Zweck sich vollzieht, als regulatives Prinzip zur Beurteilung der Werke der Natur notwendig dienen mufs. Kant nennt diese intellektuelle Funktion geradezu eine „technische Urteilskraft“, welche es uns möglich macht, die Natur nach Analogie mit der Kunst und die Technik der Natur gemäfs den Gesetzen der Technik des Menschen stufenweise zu verstehen.

Hier setzt Engels Kritik des Kantischen Ding an sich ein, indem er darauf besteht, durch Experiment und industrielle Erfahrung der philosophischen Schrulle des Ding an sich das Lebenslicht auszublasen. Indes ist Engels Beweisführung dem Kantischen Gedankengang keineswegs fremd; denn Kant rechnet die Technik, soweit sie sich auf physikalisch-ökonomische Zwecke bezieht, zur Naturwissenschaft, und die technischen Werke des Experimentes und der Industrie fallen deshalb selbst unter den Begriff der Erscheinung. Erst die moralische Praxis und die moralische Zweckthätigkeit, welcher die industrielle und experimentelle Technik unterzuordnen ist, erschliefst uns die Idee des Ding an sich; und es ist die Aufgabe der Entwicklungslehre, die Analogieen der Freiheit in der Entwicklung der Natur nachzuweisen, um so die Grundlage für die Wirkungen der Freiheit in der Geschichte der Menschheit zu finden.

Aufser der mechanisch-mathematischen Ordnung der Welt giebt es noch eine andere, in welcher alle Dinge als Selbstzwecke und Selbstursachen zu begreifen sind. Diese von der mechanischen Ordnung nach Ursache und Wirkung verschiedene Ordnung nach Mittel und Zweck mag man übersinnlich oder übernatürlich nennen, insofern unter Sinnlichkeit und Natur der Gegenstand der Physik gemeint ist; denn erst die teleologischen Begriffe der Ethik eröffnen uns ein Verständnis für die universelle Natur. Wir nennen diese Ordnung das Reich der Freiheit in teleologischer Analogie mit unserer eigenen moralischen Freiheit.

Die kosmologische Freiheit ist das Ding an sich, insofern das Ding in seiner Individuation, in seiner Unabhängigkeit von anderen Dingen und in seiner selbstgenugsamen Existenz und Eigenbewegung gedacht wird. Weiter können wir über das Wesen der kosmologischen Freiheit nichts aussagen, als dafs sie die Spontaneität und die Individuation der Dinge in der Natur bedeutet. Das Ding an sich in seiner Universalität ist uns unerforschlich, weil es die Totalität aller Bedingungen einschliefst und also eine absolute Wahrheit letzter Instanz ausmacht. Wir erfahren nur seine individuelle Offenbarung in unserem Bewufstsein und insofern das geschichtliche und soziale Zusammenleben eine Ordnung der Geister erzeugt, die eine Ordnung der Freiheit ist. Nur aus diesem Bewufstsein heraus können wir die Entwicklungsstufen der Freiheit rückwärts schauend deuten und ahnungsvoll die grofse, allgegenwärtige Einheitlichkeit der Natur herausfühlen.

Auch Darwin mufste die individuelle Variation als unbedingte Voraussetzung aller Entwicklung anerkennen. „Ohne Variabilität kann nichts erreicht werden.“ Die individuelle Variabilität ist aber in ihrer Ursache uns gänzlich unbekannt. Die äufseren mechanischen Einflüsse der Lebensbedingungen rufen zwar die Variationen hervor, sie lassen uns erkennen, wie die Variationen entstehen, geben uns aber keine Antwort auf die Frage, warum sie entstehen. Am Leitfaden des kausalen Mechanismus mögen Klima, Nahrung, Gebrauch und Nichtgebrauch der Organe, Kreuzung u. s. w. als Ursachen der Veränderungen aufgesucht werden. Aber sie erklären nicht die naturgegebenen Thatsachen der variabelen Individuation, weil dieselbe ganz aufserhalb des Rahmens der Physik fällt. Sie kann nur teleologisch aus unserem eigenen individuellen Thun heraus gedeutet werden. Engels mufs dies selbst anerkennen: „Planmäfsige Handlungsweise existiert im Keime schon überall, wo Protoplasma, lebendiges Eiweifs existiert und

reagiert, d. h. bestimmte, wenn auch noch so einfache Bewegungen als Folge bestimmter Reize von aufsen vollzieht. Solche Reaktion findet statt, wo noch gar keine Zelle, geschweige eine Nervenzelle besteht. Die Art, wie insektenfressende Pflanzen ihre Beute abfangen, erscheint ebenfalls in gewisser Beziehung planmäfsig, obwohl vollständig bewufstlos." [1])

Das zweckmäfsige Thun des Menschen ist ein Akt der Freiheit, und wenn der Mensch nur dasjenige verstehen kann, was er nach Analogie von Mittel und Zweck mit seinem eigenen Thun materiell oder ideell in einem reflektierenden Urteil wiederholen kann, so darf und mufs er jene Individuation und Spontaneität der Ursachen in der Natur als kosmologische Freiheit deuten und die Natur als ein System von Zwecken auffassen. Nur auf diesem Wege gelangt der Verstand zu einer formalen Einheit der ganzen Naturerfahrung.

Von diesem Gesichtspunkt aus ist der Mechanismus der Materie als Erscheinung des Dinges an sich zu betrachten, das selbst als immateriell, unendlich und gleichartig zu fassen ist. In dieser Richtung bewegen sich die monistischen Tendenzen in der Kantischen Philosophie. Dafs dies zugleich die Lehre Spinozas ist, wird jeder zugeben, der die Philosophie desselben nicht im Sinne des vulgären Materialismus auslegt. „Richtet sich unsere Betrachtung," führt er aus, „auf die Quantität — der körperlichen Substanz —, wie sie die sinnliche Vorstellung auffafst, was häufig und leichter von uns geschieht, so erscheint sie endlich, teilbar und aus Teilen zusammengesetzt; richtet sich aber unsere Betrachtung auf dieselbe, wie sie der Verstand allein auffafst, was sehr schwierig ist, dann erscheint sie, wie ich bereits zur Genüge bewiesen habe, unendlich, einzig und unteilbar." [2])

---

[1]) Die Neue Zeit, XIV, 2, S. 551.

[2]) Ethik, Fünfzehnter Lehrsatz, Anmerkung.

Die materielle Welt ist, um mit Spinoza weiter zu sprechen, die „geschaffene Natur“, die Welt der Dinge an sich die „schaffende Natur“. Die schaffende Natur offenbart sich nur in der Entwicklung der Natur, deren eine uns bewufste höchste Stufe das moralische Thun des Menschen ist, und deren Umfang wir nur so weit erkennen, als unser eigenes moralisches und das ihm untergeordnete technische Thun sich selbst entwickelt haben. Nicht das technisch-ökonomische Thun als solches deutet uns das Ding an sich, sondern die in unserem Bewufstsein sich vollziehenden freien Akte des Wollens, welche das technisch-industrielle Handeln beherrschen, erschliefsen uns ein analoges Verständnis der Spontaneität in der Natur. Aber weder durch das moralische Thun noch viel weniger durch das technische Thun wird das Ding an sich in seiner Totalität begriffen. Es bleibt für die Wissenschaft unerforschlich.

Indes ist diese Naturanschauung dem Marxismus nicht fremd. Er drückt dieselbe so aus, dafs es in der Natur dialektisch zugehe. Obgleich diese natürliche Dialektik materialistisch gefafst wird, ist damit doch eine über den Mechanismus hinausgehende Auffassung der Natur nach Eigenbewegung und Zweckmäfsigkeit eingestanden, welche der Kantischen Theorie sich nähert, was um so weniger zu verwundern ist, wenn man bedenkt, dafs die Hegelsche Dialektik das historische Erzeugnis der Kantischen Kritik ist. Alle Dialektik ist teleologisch. Für Fichte, Schelling und Hegel ist die Natur eine Entwicklung der Freiheit auf ihren verschiedenen Stufen. Auch Marx und Engels erkennen die Geschichte als eine Entwicklung der Freiheit an. Wenn man aber den Prozefs der Geschichte in den allgemeinen Verlauf des Naturgeschehens einordnet, mufs jene idealistische Auffassung der Natur im Prinzip bestehen bleiben, wenn wir auch die Absurditäten der Hegelschen Naturphilosophie von vorn-

herein ablehnen. Für uns ist die Freiheit eine regulative Idee der Naturforschung. Hegel machte aber aus ihr einen konstitutiven Begriff der Naturerfahrung, weshalb man leicht verstehen kann, wie Hegel sich darüber wundert, „so oft gelesen zu haben, man wisse nicht, was das Ding an sich sei; und es sei nichts leichter als dies zu wissen“. Engels, der die Hegelsche Dialektik umkehrte, hat sich das Problem des Dinges an sich eben so leicht gemacht. Nach alledem halte ich Engels' Kritik des Kantischen Ding an sich und seine technische Deutung desselben für verfehlt, da er von einer irrtümlichen und mangelhaft unterrichteten Auffassung der kritischen Methode ausgeht. Aber schliefslich weifs Engels selbst nichts über das Ding an sich auszusagen, zumal es zu den „Wahrheiten letzter Instanz“ gehört, welche er in derselben Weise bekämpft wie Kant, ohne indes zu wissen, dafs jener vor mehr als hundert Jahren dieselben Probleme in vorbildlicher Weise systematisch und kritisch aufgelöst hat.

Aus diesen Untersuchungen ergiebt sich aber zugleich, dafs Kantianismus und Marxismus einander viel näher stehen, als man bisher angenommen hat, und wenn man andererseits prüft, was von der Hegelschen Philosophie in der Marxschen Gedankenwelt übrig geblieben ist, so bezieht sich dieser Rest fast nur auf die äufsere Darstellungsweise, während die innere Gedankenbewegung durchaus von der kritischen und naturwissenschaftlichen Methode getragen wird.

3. Der biologische und ökonomische Materialismus.

Unter biologischem Materialismus ist jene naturgeschichtliche Auffassung der gesamten Lebewelt zu verstehen, welche die Arten der Pflanzen und Tiere, einschliefslich des Menschen, unter dem Gesichtspunkt der organischen Entwicklung auffafst und die äufseren materiellen Ursachen bestimmt, welche diese Entwicklung bedingen. Darwins

„Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl“ (1859) bildet den Mittelpunkt dieser natürlichen Entwicklungslehre, deren Vorläufer, Lamarck und G. St. Hilaire, in vielen wichtigen Punkten dem Darwinismus die Bahn geebnet haben. Lamarck (1809) lehrte die relative Beständigkeit der Arten und das Hervorgehen der Arten aus Varietäten. Die Ursachen der Umwandlung sind nach seiner Ansicht im wesentlichen die Veränderung der äufseren Lebensbedingungen und der Gebrauch und Nichtgebrauch der Organe. Auch er lehrte schon die tierische Abstammung des Menschen, die Herkunft des Menschengeschlechts aus affenartigen Säugetieren. G. St. Hilaire suchte die materiellen Ursachen der Entwicklung in der monde ambiant, namentlich in den atmosphärischen Veränderungen. Darwin vereinigte die von Lamarck und St. Hilaire aufgestellten Thesen und fügte das Prinzip der natürlichen Zuchtwahl hinzu, das darin besteht, dafs die im Kampf ums Dasein besser angepafsten Individuen und Arten überleben und ihre auserlesenen Eigenschaften durch Vererbung auf ihre Nachkommen übertragen und so den organischen Ursprung einer neuen Art bilden. Darwin drückt dieses Prinzip so aus: „Jenes allgemeine Gesetz, das zum Fortschritt aller organischen Wesen führt, das Gesetz: vermehrt euch, verändert euch, die Starken seien dem Leben geweiht, die Schwachen dem Tode!“

Darwin hat später die Abstammung des Menschengeschlechts in die natürliche Stufenreihe der Artentwicklung eingeordnet und dieselben materiellen Ursachen für die Entstehung und Geschichte der Menschengattung geltend gemacht wie für die anderen Gattungen. Damit war zum erstenmal dem Menschengeschlecht seine natürliche Stellung in der Natur angewiesen worden, und es ist klar, dafs eine solche Lehre von ungeheurem Einflufs auf die wissenschaftliche Betrachtung der Menschengeschichte sein mufste. Wie bedeutungsvoll auch die Leistungen seiner Vorläufer sein

mögen, so legte doch Darwin das erste exakte Fundament für eine Naturgeschichte der Menschheit. Er selbst hat in seinem Buch über die „Abstammung des Menschen“ einen Grundrifs der natürlichen Entwicklungsgeschichte des Menschengeschlechts gegeben, indem er auch die natürliche Auslese im Kampf ums Dasein zum Hebel des geschichtlichen Fortschrittes machte. Zwar läfst er vorsichtigerweise dieses Prinzip nur mit gewissen Einschränkungen in der Menschengeschichte walten. Doch ist im grofsen und ganzen nach seiner Ansicht der Kampf um die Nahrung und der Kampf um das andere Geschlecht innerhalb der Gesellschaft die treibende Ursache der organischen und auch intellektuellen Entwicklung des Menschengeschlechts.

Was aber Darwin und seine Schüler ganz vernachlässigt haben, ist das wirtschaftliche Moment in der geschichtlichen Entwicklung und der Einflufs dieses Faktors auf die Gestaltung der sozialen und geistigen Verhältnisse und Einrichtungen, innerhalb deren die natürliche Zuchtwahl im Kampf ums Dasein in den verschiedensten Formen sich abspielt.

Hier ist der Berührungspunkt zwischen dem biologischen und ökonomischen Materialismus aufgedeckt. Es wurde nachgewiesen, wie Marx auf dem Wege selbständiger Untersuchungen zu einer wissenschaftlichen Auffassung der Menschengeschichte gelangte, deren Methode dieselbe ist, wie sie Darwin in der Geschichte der organischen Welt zur Anerkennung brachte. Als Darwin seine Lehren veröffentlichte, erkannte er bald diesen prinzipiellen Zusammenhang und suchte er seine ökonomische Geschichtstheorie auf dem allgemeinen Fundament der biologischen Wissenschaften fester zu begründen.

Für beide ist der Kampf um die Lebensmittel die Ursache der Entwicklung und des Fortschrittes in der Menschenwelt, wie Marx sagt, der Kampf um Nahrung,

Kleidung und Wohnung. Er bildet die materielle Grundlage für alle höhere soziale Kultur. Dort handelt es sich um den Kampf der organischen Arten, hier um den Kampf gesellschaftlicher Klassen. Dort sind es die Organe der Tiere und Pflanzen, hier die Werkzeuge und Maschinen, welche im Lebenskampfe die Entwicklungsstufe der Gattungen bezw. der Gesellschaftsformen bestimmen. Wie die Organismen, so sind auch die Gesellschaften einer Veränderung und Entwicklung unterworfen. Wie in der tierischen Lebewelt der Kampf um die Fortpflanzung neben dem Kampf um die Nahrung eine so bedeutsame Rolle spielt, so hat später Marx die Lehre von der unmittelbaren Produktion des Lebens in den Ehe- und Familienformen im Anschlufs an Morgans Forschungen seiner ökonomischen Theorie hinzugefügt. Wie in der tierischen Entwicklungsgeschichte die intellektuelle Fähigkeit von der Stufe der organischen Struktur des Nervensystems abhängig gemacht wird, so bildet in der Menschengeschichte die Technik der Produktivkräfte und die dadurch bedingte ökonomische Struktur der Gesellschaft die reale Basis für den Überbau des geistigen Lebens. Der entwicklungsgeschichtliche Zusammenhang von organischen und technischen Funktionen ist von Marx im „Kapital“ im Prinzip dargelegt worden und soll wegen seiner methodischen Wichtigkeit in einem späteren Kapitel noch näher erörtert werden.

Unter die ökonomischen Verhältnisse im weiteren Sinne sind auch die geographischen und klimatischen Existenzbedingungen eingeschlossen, welche ihrerseits den Stand der Technik und dadurch die Stufe der gesellschaftlichen Lebensweise bedingen. Insofern herrscht auch hier eine natürliche Analogie zwischen dem biologischen und historischen Materialismus. Die Vorläufer der materialistischen Geschichtsauffassung, Montesquieu, Herder, Vico, Kant und Buckle, die den Verlauf und

die Stufen der Geschichte von den geographischen Verhältnissen abhängig machen, sind insofern unter die biologischen Materialisten zu rechnen. Denn es ist klar, dafs Klima, Bodengestaltung, Bewässerung, Berg- und Thalbildung, Bodenart (Metalle, Ackerboden, Gesteinsart), Tier- und Pflanzenwelt eine ungemein wichtige Rolle in der Entwicklungsgeschichte des Menschengeschlechts gespielt haben. Aber bei diesem Problem ist wohl zu bedenken, dafs die Beziehung zwischen einer Rasse oder einer Gesellschaftsform zu der natürlichen Situation ihres Wohnplatzes auf der Erdoberfläche ein ungemein verwickelter Prozefs ist, in dem viele verschiedenartige Zwischenglieder wirksam sind, welche erst durch Zergliederung des Gesamt-Zusammenhangs der Menschengeschichte erkannt werden können. Zwar giebt es auch viele direkten Einflüsse, z. B. der Naturerscheinung auf die religiöse Phantasie, der Gesteinsarten auf die Ausbildung der plastischen Kunst, der Boden- und Temperaturverhältnisse auf die Seuchenfestigkeit des Körpers; aber die meisten natürlichen Einflüsse sind durch Zwischenglieder vermittelt, unter denen die Technik von gröfster Wichtigkeit ist. Doch kommen hier auch zeitliche Verhältnisse in Betracht derart, dafs bestimmte technische und geistige Zustände das Resultat vergangener äufserer Einflüsse sind, welche von Wohnplätzen herrühren, die längst durch Wanderung aufgegeben, aber deren Einwirkungen auf die Menschen in bestimmten sozialen Gebräuchen oder geistigen Vorstellungen fixiert worden sind. Eine bestimmte Rasse oder Gesellschaft trägt daher in sich vererbte Anpassungen früherer Lebenssituationen, welche oft mit den derzeitigen Existenzverhältnissen in Widerspruch stehen können.[1])

---

[1]) Plechanow hat im Anschlufs an Metschnikoffs „La Civilisation et les grands fleuves historiques“ den Zusammenhang der geographischen Lage mit der Menschengeschichte in instruktiver Weise dargelegt und darauf hingewiesen, dafs der Zusammenhang zwischen

Wenn Engels sagt, die *Rasse sei ein ökonomischer Faktor*, so ist das nur im Sinne der Darwinschen Theorie und insofern richtig, als sie in ihrer Entstehungsgeschichte auf rückwärtsliegende ökonomisch-geographische Ursachen hinweist und in einer bestimmten geschichtlichen Aktion entweder durch ihre ökonomische Produktionskraft oder durch ihre kriegerische Tüchtigkeit ein ausschlaggebender Faktor wird. Gewifs ist die kriegerische Tüchtigkeit in hervorragender Weise durch die *Bewaffnung* bedingt, deren Entwicklungsstufe von der industriellen Arbeit abhängig ist. Aber an sich ist die Rasse ein *physiologischer* Faktor, der namentlich in ursprünglichen Zuständen von entscheidender Bedeutung ist, wo die Ausrüstung mit Waffen eine primitive und wenig differenzierte ist. *Marx* erkennt daher auch die selbständige Bedeutung der Rasse an: „Von der mehr oder minder entwickelten Gestalt der gesellschaftlichen Produktion abgesehen, bleibt die Produktivität der Arbeit an *Naturbedingungen* gebunden. Sie sind alle rückführbar auf die *Natur des Menschen* selbst, wie *Rasse* u. s. w. und die ihn umgebende Natur. Die äufseren Naturbedingungen zerfallen ökonomisch in zwei grofse Klassen, natürlicher Reichtum an *Lebensmitteln*, also Bodenfruchtbarkeit, fischreiche Gewässer u. s. w. und natürlicher Reichtum an *Arbeitsmitteln*, wie lebendige Wassergefälle, schiffbare Flüsse, Holz, Metalle, Kohle u. s. w.“ [1])

den psychischen und organischen Eigenschaften einer Rasse und ihrer geographischen Lage durch die ökonomisch-technischen Verhältnisse des Gesellschaftslebens vermittelt sind. (Die Neue Zeit. 1890—1891. S. 437.) Daselbst macht *Kautsky* darauf aufmerksam, dafs auch *Marx* im „Kapital“ Andeutungen in dieser Richtung gemacht hat und weist er auf seine eigene Abhandlung über „Moderne Nationalität“ hin. (Die Neue Zeit. 1887. S. 392.) Dafs *Engels* unter den ökonomischen Verhältnissen die geographische Lage eingeschlossen wissen wollte, ist schon erwähnt werden.

[1]) Das Kapital u. s. w. S. 523—524.

Wie Darwin in seinem Grundrifs der Naturgeschichte des Menschengeschlechts das ökonomische Moment vergessen hat, so hat Marx, wie ich in einem anderen Buche gezeigt habe, die organische Geschichtsauffassung zwar nicht ganz vernachlässigt, aber doch nicht in dem Mafse herangezogen, wie es für notwendig zu erachten ist. Zwar ist oben nachgewiesen worden, dafs das „Kapital" von naturwissenschaftlich-biologischen Elementen durchsetzt ist, dafs Marx bis zu einem gewissen Grade Anhänger der organischen Soziologie war und die Rasse unter die Naturbedingungen der gesellschaftlichen Arbeit rechnete. Aber was in der materialistischen Geschichtstheorie zurücktritt, das ist eine spezielle Untersuchung darüber, „ob natürliche Zuchtwahl in den ökonomischen Einzel- und Klassenkämpfen überhaupt von Einflufs gewesen ist, warum sie nicht wirken konnte und was etwa an ihre Stelle getreten ist".

Marx und Engels haben in diesem präzisen Sinne die Frage nicht gestellt. Wohl aber findet man in ihren Werken gelegentlich Sätze, wo der kapitalistische Konkurrenzkampf mit der Darwinschen Lehre vom Kampf ums Dasein, und die Entstehung der Klassen mit dem Ursprung der Arten in parallele Vergleichung gebracht werden.

Engels charakterisiert einmal den kapitalistischen Konkurrenzkampf folgender Mafsen: „Zwischen einzelnen Kapitalisten wie zwischen ganzen Industrieen und ganzen Ländern entscheidet die Gunst der natürlichen oder geschaffenen Produktionsbedingungen über die Existenz. Der Unterliegende wird schonungslos beseitigt. Es ist der Darwinsche Kampf ums Einzeldasein, aus der Natur mit potenzierter Wut übertragen in die Gesellschaft. Der Naturstandpunkt des Tieres erscheint als Gipfelpunkt der menschlichen Gesellschaft." (Anti-Dühring, S. 260.) In ähnlicher Weise sagt Marx im „Kapital" (S. 358): „Die manufakturmäfsige Teilung der Arbeit unterstellt die unbedingte Autorität des Kapitalisten über

Menschen, die bloſse Glieder eines ihm gehörigen Gesamtmechanismus bilden; die gesellschaftliche Teilung der Arbeit stellt unabhängige Warenproduzenten einander gegenüber, die keine andere Autorität anerkennen als die Konkurrenz, den Zwang, den der Druck ihrer wechselseitigen Interessen auf sie ausübt, wie auch im Tierreich das bellum omnium contra omnes die Existenzbedingungen aller Arten mehr oder minder erhält.“ (S. 358.)

In diesen Sätzen ist eine unmittelbare Analogie zwischen der organischen Konkurrenz im Tierreich und der wirtschaftlichen Konkurrenz in der menschlichen Gesellschaft ausgesprochen. Man darf den aufgestellten Vergleich nur ganz allgemein zugeben, insofern auf beiden Gebieten des Lebens ein Konkurrenzkampf stattfindet, der den Sieg, den Untergang oder das Gleichgewicht entgegenstrebender Kräfte herbeiführt. Man darf jedoch jene Analogie nicht im Sinne des spezifischen Darwinismus, der natürlichen Zuchtwahl im Kampf ums Dasein, auslegen; denn dann würde man in die Irrtümer der einseitigen Darwinistischen Sozialtheorie eines Spencer, Haeckel, Ammon, Ziegler u. s. w. verfallen. Man muſs die rohe mechanische Übertragung Darwinistischer Prinzipien auf das menschliche Gesellschaftsleben zurückweisen. Ich habe in einem anderen Buche die Fehlerquellen dieser Auffassungsweise dargelegt, nämlich: daſs mit der Entstehung der Werkzeugthätigkeit und der darauf basierenden verstandesmäſsigen Ausbildung des Intellekts die tierischen Entwicklungsbedingungen so modifiziert worden sind, daſs direkte Analogieen zwischen der organischen und sozialen Entwicklung nicht gezogen werden können. Ich vermute daher, daſs in den zitierten Sätzen Marx und Engels mehr eine verächtliche Seite des Kapitalismus — seinen bestialischen Charakter — kennzeichnen wollten. Sie haben dabei ohne Zweifel nicht an das Prinzip der vervollkommnenden Selektion gedacht. Überhaupt ist in Marx' Werken der Begriff der

natürlichen Zuchtwahl in seiner Anwendung auf die Menschen nicht vorhanden. Nur einmal zitiert er im „Kapital" eine Stelle aus Darwins „Entstehung der Arten" in einer Anmerkung, wo er die Bildung der Organe bei Tieren und Pflanzen durch natürliche Zuchtwahl in Analogie mit der Entwicklung der menschlichen Werkzeuge bringt. (S. 341.)

Eine Anwendung des natürlichen Entwicklungsprinzipes auf die soziale Geschichte ist jedoch im folgenden bedeutsamen Satz enthalten: „*Kasten und Zünfte entspringen aus demselben Naturgesetz, welches die Sonderung von Pflanzen und Tieren in Arten und Unterarten regelt*, nur dafs auf einem gewissen Entwicklungsgrad die Erblichkeit der Kasten oder die Ausschliefslichkeit der Zünfte als gesellschaftliches Gesetz dekretiert wird." (S. 339.) Man kann diesem Satz nicht ganz zustimmen. Die Entstehung der Arten ist nicht derselbe Prozefs wie der Ursprung der Klassen, der Kampf der Arten nicht derselbe wie der Klassenkampf. Die Entstehungsgeschichte der Menschenrassen ist jenem organischen Prozefs eher gleich zu setzen. Ich vermute aber, dafs Marx hier unter dem Naturgesetz, das er auf die soziale Klassenbildung anwendet, nur ganz allgemein das Prinzip der Entwicklung überhaupt und nicht das Darwinistische Selektionsprinzip verstanden hat. Denn wie sehr er auch in diesen Sätzen biologische Analogieen heranzieht, so waren doch für ihn die sozialen Verhältnisse im Grunde keine naturwüchsigen Verhältnisse, so dafs er von vornherein das Prinzip der menschlichen Naturzüchtung aus der Sozialgeschichte ablehnen mufste.

Meine Vermutung wird noch bestärkt durch den grundlegenden Satz: „Die *Natur* produziert nicht auf der einen Seite Geld- oder Warenbesitzer und auf der anderen blofse Besitzer der eigenen Arbeitskräfte. *Dies Verhältnis ist kein naturgeschichtliches und ebenso wenig ein gesellschaftliches, das allen Geschichts-*

perioden gemein wäre. Es ist offenbar selbst das Resultat einer vorhergegangenen historischen Entwicklung, das Produkt vieler ökonomischer Umwälzungen, des Untergangs einer ganzen Reihe älterer Formationen der gesellschaftlichen Produktion." (S. 146.) Zwar findet sich im „Kapital" eine Art Personalauslese in Bezug auf die Genesis des kapitalistischen Pächters und des industriellen Kapitalisten im Kampf um die gesellschaftliche Stellung, aber sie wird ohne Zweifel aus den angeführten Gründen nicht als Naturzüchtung aufgefafst.

Wie man auch die Marxschen Sätze auslegen mag, soviel steht fest, dafs Marx einerseits das Problem über das Verhältnis der tierischen zur menschlichen Entwicklung nicht bis zu Ende ausgedacht hat, dafs er aber andererseits seine ökonomische Sozial- und Geschichtstheorie in die allgemeine biologische Entwicklungslehre prinzipiell einzuordnen suchte.[1])

---

[1]) Ich verweise hier auf mein Buch „Die Darwinische Theorie und der Sozialismus", wo ich das Verhältnis der Naturgeschichte zur Sozialgeschichte, speziell in Bezug auf das Prinzip der Entwicklung und der Zuchtwahl im Daseinskampf näher dargelegt habe. — Cunow hat die von mir angestrebte „biologische Synthese von Darwinismus und Marxismus" für verfehlt erklärt und gemeint, ich hätte mich von der Darwinistischen Sozialtheoretik nicht zu emanzipieren gewufst. Cunow gehört zu denjenigen Marxisten, welche sich ihre eigene ökonomische Sozialtheorie zurecht machen und dieselbe dann für Marxismus ausgeben. Ich verweise auf das vorstehende Kapitel, ferner auf den Abschnitt über die naturwissenschaftlich-biologischen Elemente im „Kapital", sowie über Engels' Stellung zu Darwinismus und Marxismus, und der Leser wird leicht erkennen, wie Marx und Engels selbst diese Synthese anbahnen. Ich habe das Problem in der von Marx angegebenen Gedankenrichtung weiter zu entwickeln gesucht, weil ich diese Synthese für richtig und notwendig erachte. Auch weifs ich mich hier eins mit Kautsky, dem besonnensten unter den Marxisten: „Die Parallele zwischen Darwin und Marx ist nicht neu, und die Analogie zwischen den Lehren beider ist naheliegend. Der eine wie der andere hat den Schlüssel zur Entwicklung gefunden im Kampf,

4. Der ethische Materialismus.

Der ethische Materialismus bedeutet den radikalen Bruch des Bewufstseins mit allen Jenseits-Vorstellungen und Jenseits-Wünschen des religiös gestimmten Menschenherzens. Indem Feuerbach die Theologie zur Anthropologie machte, erhob er auch praktisch den Menschen zum Gott des Menschen. „So ist der Mensch der Gott des Menschen. Dafs er ist, verdankt er der Natur, dafs er Mensch ist, dem Menschen.“ Gottesdienst wird Menschendienst, und Sinn und Herz aus dem phantastischen Jenseits in das reale Diesseits gewandt. „Das Jenseits ist nichts anderes, als die sinnliche wirkliche Welt, als Welt der Phantasie.“ Heben wir durch die Praxis des Lebens das phantastische Spiegelbild auf, so ist damit die Religion von selbst verschwunden. Diese positive Wiedergewinnung des Menschen bedeutet ihm einen Wendepunkt in der Weltgeschichte.

Der historische Materialismus führt zum ethischen Materialismus, insofern er für die Praxis des Lebens eine sozialistische Revolution bedeutet. Wird dieses Leben revolutioniert, so wird auch jene von selbst zusammenstürzen. Der Gottesglaube und die Idee der Unsterblichkeit ist nicht nur eine Sache des Verstandes und der Theorie, sondern in erster Linie des Willens und des prak-

---

Darwin im Kampf ums Dasein, Marx im Klassenkampf, und die Bewegungsgesetze in der Natur, welche jener gefunden, sind ebenso, wie die Bewegungsgesetze in der Gesellschaft, welche dieser entdeckt, zurückzuführen auf gemeinsame Bewegungsgesetze.“ (Die Neue Zeit. XIII, 1, S. 709.) Zum Schlufs der Rezension leistet sich Cunow mit der bekannten überlegenen Miene des litterarischen Partei-Göttertums folgenden Satz: „In der Philosophie geht Woltmann auf Kant und Hume zurück, in der Ethnologie auf die Urgeschichtsphantasieen des Herrn Mucke, in der Soziologie bis hinter Comte. Wenn dieses Rückwärtsgehen anhält, kommen wir nächstens beim heiligen Thomas von Aquino an.“ (2. Beilage des „Vorwärts“ Berliner Volksblatt. 16. Jahrg. No. 18.) — Sapienti sat.

tischen Lebens. Der dialektische Materialismus ist in diesem Sinne irreligiös, der unheilbare Bruch zwischen Gott und Mensch. Wie der Sozalismus den Zwiespalt aus der theoretischen Weltanschauung, so will er auch den Dualismus zwischen dieser und jener Welt radikal zerstören. Er führt den Menschen zur Natur und zum Menschen zurück, er verweist ihn auf seine eigenen Kräfte und bildet ihn zur Selbständigkeit und zum fröhlichen Genufs dieses Lebens aus. Das Ziel des Lebens liegt in diesem Leben, auf dieser Erde und in dieser Zeit, als eine „Gemeinschaft von Menschen für ihre höchsten Zwecke". Unsere Ideale sind naturwüchsig und erdgeboren. Der Inhalt des Daseins ist Genufs, aber in der Arbeit erworbener und durch die Arbeit gerechtfertigter Genufs. Der ethische Materialismus kennt nur eine Tugend: das ist die Kultur schaffende Arbeit, welche zur harmonischen Vervollkommnung des Menschengeschlechts führt.

Der religiöse Supranaturalismus ist trotz seiner Duldermiene der Ausbund der Sinnlichkeit und des Egoismus. Im Jenseits soll aller Mangel ausgefüllt und alle Schuld gerächt werden. Bemächtigen sich die regierenden Gewalten dieser transzendenten Bedürfnisse, so wird die religiöse Knechtschaft zur fortwährenden Sanktion der ökonomischen und politischen Knechtschaft. Die Tendenz des Marxismus war, „die Kritik des Himmels in eine Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik zu verwandeln". Die Aufhebung der religiösen Wiederspiegelung des Elends in einer jenseitigen Welt durch Aufhebung des diesseitigen Elends, ist die praktische Lebensaufgabe des modernen Sozialismus. Theoretisch ist die Theologie längst von der Wissenschaft überwunden, aber in den Verhältnissen des praktischen Lebens gewinnt sie immer wieder neue Kraft. Man mufs darum das metaphysische Bedürfnis an seiner Wurzel ausrotten. „Von der Mehrzahl der deutschen

sozialdemokratischen Arbeiter kann man sogar sagen, dafs der Atheismus bei ihnen sich schon überlebt hat; dies rein negative Wort hat auf sie keine Anwendung mehr, indem sie nicht mehr in einem theoretischen, sondern nur noch in einem praktischen Gegensatz zum Gottesglauben stehen; sie sind mit Gott einfach fertig, sie leben und denken in der wirklichen Welt und sind daher Materialisten."[1]) In diesem Sinne ist auch hier der ethische Materialismus zu verstehen. Niemals ist an den Fundamenten der Religion gründlicher gerüttelt worden, als es der Marxismus gethan hat. „Wenn diese That vollzogen, wenn die Gesellschaft durch Besitzergreifung und planvolle Handhabung der gesamten Produktionsmittel sich selbst und alle ihre Mitglieder aus der Knechtung befreit hat, in der sie gegenwärtig gehalten werden durch diese von ihnen selbst produzierten, aber ihnen als übergewaltige fremde Macht gegenüber stehenden Produktionsmittel, wenn der Mensch also nicht mehr blofs denkt, sondern auch lenkt, dann erst verschwindet die letzte fremde Macht, die sich jetzt noch in der Religion wiederspiegelt und damit verschwindet auch die religiöse Wiederspiegelung selbst, aus dem einfachen Grunde, weil es dann überhaupt nichts mehr wiederzuspiegeln giebt." — „Die Religion stirbt eines natürlichen Todes".[2])

Ich habe schon an einer früheren Stelle Bedenken gegen den Satz geäufsert, dafs die Religion als transzendentale Funktion des Bewufstseins historisch absterben könne. Diese Meinungsverschiedenheit hat seinen Grund in der Definition des Begriffs der Religion. Der Marxismus übersieht das ästhetische-formale Moment, das allen Religionen immanent ist, und anstatt abzusterben, im Fortschritt der religiösen Entwicklung immer mehr an Kraft gewinnt.

---

[1]) Internationales aus dem Volksstaat, S. 43—44.

[2]) F. Engels, Anti-Dühring, S. 306.

Wenn daher auch der Marxismus die materielle und rationelle Überwindung aller religiösen Selbstentfremdung in Aussicht stellt, so bleibt dennoch die Notwendigkeit des Bewufstseins bestehen, dafs der Mensch sein Wesen in der Natur wiederspiegelt, wenn er zu einem einheitlichen Verständnis der All-Natur gelangen will. In diesem allgemeinsten Sinne ist die Religion keine historische Kategorie, sondern eine transzendentale Funktion des Bewufstseins. Immer wieder wird der Mensch aus seinem persönlichen Wesen heraus zur Natur in ein persönliches Verhältnis treten, als der letzten und wertvollsten Beziehung seiner Lebenszwecke.

Die Religionen schwinden, aber die Religion bleibt, d. h. das unausrottbare ästhetische Moment aller religiösen Wiederspiegelung des Menschen im Universum. Die voll entwickelte ästhetische Religion ist eine immanente Spiegelung des Menschen in der Natur, ohne Selbstentfremdung und Selbstentzweiung. Indes ist es ein Streit um Worte, ob man eine solche ästhetische Weltauffassung Religion nennen will oder nicht.

Viertes Kapitel.

Das Geheimnis der letzten Instanz ökonomischer Ursachen.

1. Der genetische Zusammenhang von organischen und technischen Funktionen.

In den Diskussionen über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit des historischen Materialismus greift man oft einzelne Formulierungen, welche zeitlich und sachlich auseinander liegen, willkürlich heraus, um auf sie allein alle Beweisgründe zu stützen. Häufig wird dadurch leider eine unfruchtbare und einseitige Polemik herbeigeführt, die weniger die wirklichen Ansichten der Begründer des Marxismus zum Ausdruck bringt, als vielmehr die oft einseitige und modifizierte Auffassung der Diskutierenden. Nur eine aus dem systematischen Zusammenhang des Ganzen heraus gedeutete Auffassung der Grundbegriffe kann zu einem wirklichen Verständnis des Einzelnen führen. Nur wer über den Ursprung und die Entwicklungsgeschichte der Marxschen Theorie genauer unterrichtet ist und ihre bewegenden Triebfedern erkannt hat, ist imstande eine Kritik und eventuell einen Ausbau des Marxismus zu unternehmen.

In den theoretischen Formulierungen des historischen Materialismus treten im Einzelnen bemerkenswerte Unter-

schiede hervor, obgleich im grofsen und ganzen die Ausbildung der Theorie eine einheitliche gewesen ist. Charakteristisch ist namentlich in den Sätzen von Engels die häufig wiederkehrende Ausdrucksweise, dafs die ökonomischen Ursachen die in letzter Instanz entscheidenden Faktoren in der sozial-geschichtlichen Entwicklung seien. Es entsteht nun die Aufgabe, das Wesen dieser letzten Instanz ökonomischer Faktoren näher darzulegen.

Wenn die materialistische Geschichtsauffassung den geistigen Prozefs der Geschichte auf ökonomische Ursachen als die letzten bewegenden Faktoren zurückführt, so soll das heifsen, dafs in Rücksicht auf das Ganze der Entwicklung eine gemeinsame materielle Basis gegeben ist, auf welcher sich der ideelle Prozefs der Geschichte vollzieht; dafs diese materielle Basis auf den verschiedenen Stufen der gesellschaftlichen Entwicklung eine verschiedene ist, indem die ökonomische Struktur, die jeweilig aus der vorhergehenden herauswächst, die notwendige Grundlage für die gesellschaftliche Gliederung und den geistigen Überbau abgiebt. Wie verschieden nun auch die ökonomischen Ursachen letzter Instanz in den einzelnen Epochen der sozialen Geschichte sein mögen, so mufs ihnen doch insgesamt etwas Gemeinsames zu Grunde liegen, das diese letzte Instanz in ganz elementarer naturwüchsiger Weise zum Ausdruck bringt.

Die allgemeine Naturbasis der Geschichte ist im materiellen Lebensprozefs gegeben, der sich wiederum in den wirtschaftlichen und familiären unterscheidet. Physiologisch gesprochen, sind die Bedürfnisse der Ernährung und Fortpflanzung die materiellen Grundlagen des ganzen historischen Prozesses. Die physiologischen Bedürfnisse entfalten sich in der Geschichte zu den gesellschaftlichen Faktoren der Arbeit und Familie. Nun sind aber Ernährung und Fortpflanzung in derselben Weise Naturbedingungen in der Entwicklung der tierischen wie der

menschlichen Lebewelt; und es entsteht die entscheidende Frage, welche Ursachen in den Entwicklungsprozefs eingreifen müssen, um die Ernährung in die gesellschaftliche Funktion der Arbeit und die Fortpflanzung in die gesellschaftliche Funktion der Familie zu erheben. In diesen gesellschaftlichen Formen sind die spezifisch menschlichen geistigen Lebenskreise eingeschlossen, welche die Menschenwelt von der Tierwelt trennen und unterscheiden.

Die Ursache für diese Differenz liegt darin, dafs der Mensch im Besitz von Werkzeugen und der Intelligenz ist, und dafs die dem Menschen eigentümliche technische Thätigkeit und logische Reflexion die allgemeinen Bedingungen der menschlichen Geschichte bilden, ein Unterschied, der in den folgenden Untersuchungen noch näher erörtert werden soll.

Wie im Speziellen die Stufe der Technik und die darauf basierende Produktionsweise die reale Basis der jeweiligen Gesellschaftsform abgiebt, so ist die Werkzeugthätigkeit in ihrer elementaren und allgemeinen Funktion die reale Basis alles menschlich-gesellschaftlichen Lebens. Der Besitz des Werkzeugs unterscheidet Tier und Mensch. Wenn Werkzeuge, auch von der primitivsten Form, in vergangenen Perioden der Erdgeschichte gefunden werden, ist man gewifs, dafs dieselben von Menschen herrühren. Die Entwicklungsgeschichte des Werkzeugs bestimmt die Herrschaft des Menschen über die Natur und bedingt dadurch den Stand der sozialen und geistigen Kultur, weshalb Marx und Morgan die Ernährungsweise oder vielmehr das technische Mittel zur Gewinnung des Nahrungsunterhaltes zum Gradmesser des geschichtlichen Fortschrittes und des Unterschiedes der einzelnen Kulturepochen machen.

Auch Darwin sah in der Erwerbung des Werkzeugs ein wesentliches Mittel zur physischen und geistigen Herausentwicklung des Menschen aus der Tierwelt. Das Werk-

zeug befreite den werdenden Menschen aus der Sklaverei der organischen Natur und gab den Anstofs zu jener Freiheit, welche er sich in der geschichtlichen Entwicklung innerhalb der Kultur erwerben sollte. Selbstverständlich tritt mit der Werkzeugthätigkeit nichts absolut Neues in der allgemeinen Naturgeschichte der Lebewesen auf. Sie hat ihre natürlichen Vorstufen und Analogieen in der organischen Welt. Alle Unterschiede, welche auf den ersten Eindruck qualitative Differenzen zu sein scheinen, lösen sich bei näherer Untersuchung in quantitative Differenzen auf. So verhält es sich auch mit dem Unterschied von Organ und Werkzeug. Ich habe darüber anderswo gesagt: „Auch der Ursprung und die Entwicklung der Werkzeuge ist unter den allgemeingültigen Begriffen der Biologie zu verstehen, und die Werkzeugthätigkeit als ein spezieller Fall der allgemeinen Organthätigkeit entwicklungsgeschichtlich nachzuweisen. Man mufs die Frage zu beantworten suchen, wie es möglich ist, dafs von einer bestimmten Stufe an technische Ursachen in den natürlichen Entwicklungsprozefs der Organismen eingreifen und eine so grofse Veränderung in der Form des gesellschaftlichen und geistigen Lebens hervorrufen können." In vergleichender und genetischer Untersuchung mufs sowohl die Übereinstimmung als der Unterschied von physiologischen und technischen Werkzeugen dargelegt werden. Die Vorstufe der technischen Werkzeuge wird von den äufseren mechanischen Werkorganen der Tiere gebildet, im speziellen Fall von denjenigen Organen, welche zum Greifen geschickt sind und mit äufseren Gegenständen sich gelegentlich verbinden, um nach aufsen zu wirken.

Das Werkzeug ist eine Fortsetzung des Organismus über sich selbst hinaus, eine „Organprojektion", wie dieser Vorgang von E. Kapp genannt worden ist. Schon Herder nannte das Gewebe der Spinne das „verlängerte Selbst der Spinne, ihren Raub zu erhalten". Ich gehe an dieser Stelle

nicht näher darauf ein, die verschiedenen Organe der Tiere zu schildern, die eine der menschlichen Werkzeugthätigkeit analoge Funktion ausüben. Ich bemerke nur, dafs die Hand der anthropoiden Affen in Bau und Funktion so weit ausgebildet ist, dafs dieselben gelegentlich Stücke und Steine ergreifen können. Hier kommt es nur darauf an, zu zeigen, dafs mit den technischen Funktionen des Menschen keine absolut neue Naturkraft der Art eingreift, dafs durch sie eine unüberbrückbare Kluft zwischen Mensch und Tier erzeugt wird, sondern dafs mit dem Werkzeug ein besonderes eigenartiges künstliches Organ entstand, das den Menschen nicht aus dem Bereich der Natur heraushob, sondern nur in eine neue Beziehung zu den Kräften der Natur brachte, welche sich im ökonomischen und geistigen Leben der Gesellschaft immer mehr entwickelte.

Die Erkenntnis, dafs die Arbeit als eine höhere Form des Daseinskampfes und das Werkzeug als eine besondere Entwicklungsstufe der organischen Funktion nachgewiesen werden kann, bildet die Gedankenverknüpfung zwischen dem biologischen und ökonomischen Materialismus. Diese biologische Auffassung der Ökonomie ist auch von Marx vertreten worden, und wir müssen deshalb an dieser Stelle einige seiner wissenschaftlichen Ansichten unter einem anderen Gesichtspunkt wiederholen, die in früheren Kapiteln schon dargelegt worden sind.

In der Analyse des Arbeitsprozesses setzt Marx den innigen Kraft- und Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur auseinander. Er fafst das Werkzeug als Arbeitsmittel auf, und versteht darunter einen Komplex von Dingen, den der Arbeiter zwischen sich und den Gegenstand schiebt, und die ihm als Leiter seiner Thätigkeit auf diesen Gegenstand dienen. Er benutzt die mechanischen, physikalischen, chemischen Eigenschaften der Dinge, um sie als Machtmittel auf andere Dinge, seinem Zwecke gemäfs wirken zu lassen. „So wird das Natürliche selbst zum Organ seiner

Thätigkeit, ein Organ, das er seinen eigenen Leibesorganen hinzufügt, seine natürliche Gestalt verlängernd, trotz der Bibel.“ Der Gebrauch und die Schöpfung von Arbeitsmitteln, obgleich im Keime schon gewissen Tierarten eigen, charakterisieren den spezifisch menschlichen Arbeitsprozeſs, und Franklin definierte daher den Menschen als „a toolmaking animal“, ein Werkzeuge fabrizierendes Tier. So wird für Marx die Technologie ein Prinzip der ökonomischen Geschichte, wie für Darwin die vergleichende Anatomie der Organe ein Prinzip der Entwicklung der Pflanzen und Tiere. Die Werkzeuge sind die „produktiven Organe des Gesellschaftsmenschen“, die Technologie enthüllt „das aktive Verhalten des Menschen zur Natur“. **Marx** faſst die Entwicklung der Maschinerie ähnlich wie die Entwicklung der körperlichen Organsysteme auf. Er deutet den funktionellen Zusammenhang zwischen dem Organismus und dem maschinellen Mechanismus an. „Die Werkzeugmaschine ist also ein Mechanismus, der nach Mitteilung der entsprechenden Bewegung mit seinen Werkzeugen dieselben Operationen verrichtet, welche früher der Arbeiter mit ähnlichen Werkzeugen verrichtete. Ob die Triebkraft nun vom Menschen ausgeht oder selbst wieder von einer Maschine, ändert am Wesen der Sache nichts. Nach Übertragung des eigentlichen Werkzeugs vom Menschen auf einen Mechanismus tritt eine Maschine an die Stelle eines bloſsen Werkzeugs. Der Unterschied springt sofort ins Auge, auch wenn der Mensch selbst noch der erste Motor bleibt. Die Anzahl von Arbeitsinstrumenten, womit er gleichzeitig wirken kann, ist durch die Anzahl seiner natürlichen Produktionsinstrumente, seiner eigenen körperlichen Organe, beschränkt.“

Marx begreift die Entwicklung der Werkzeuge und Maschinen unter denselben Gesetzen der Differenzierung und Vervollkommnung, wie Darwin die Entwicklung der physischen Organe. Die Abhängigkeit der mechanischen

von den organischen Funktionen des arbeitenden Menschen, welche Marx hier andeutet, ist von E. Kapp selbständig in seiner „Philosophie der Technik“ in interessanter Weise näher auseinandergesetzt worden. Nach seiner Ansicht ist, wie bemerkt, die mechanische Werkthätigkeit eine reale Fortsetzung des Organismus über seinen eigenen Umfang hinaus — eine Organprojektion.

Fafst man den ganzen Werkzeug- und Maschinenapparat, der das materielle Produktionsorgan des Gesellschaftsmenschen bildet, unter dem Namen eines Technizismus zusammen, so kann man sagen, dafs der Technizismus eine Wiederholung oder das Spiegelbild des Organismus darstellt, freilich in einer differenzierteren und entwickelteren Form der Wirkungsweise. Damit ist nicht behauptet, dafs jedes Werkzeug ein entsprechendes Organ voraussetzt, sondern nur, dafs im Organismus ein entwicklungsgeschichtliches Vorbild gegeben ist, nach dessen Gesetzen die Maschinerie in selbständiger und eigenartiger Weise sich ausgebildet hat. Wie bedeutungsvoll eine solche Objektivierung der Organe in Werkzeuge für die Entwicklung des Geisteslebens sein mufste, wird im nächsten Kapitel erörtert. Nicht minder wichtig ist die Erwerbung des Werkzeugs für die organische Herausbildung des Menschen aus dem Tierreich gewesen, wie schon Darwin gezeigt hat.

In dem schon erwähnten nachgelassenen Aufsatz über den „Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen“ hat auch Engels eine Anwendung der ökonomisch-materialistischen Theorie auf die Ursprungsgeschichte des Menschen gemacht. Hier wird der Daseinskampf in Form der Arbeit aufgefafst, der Einflufs des Werkzeugs auf den Organismus nachgewiesen, und die durch die Arbeit entstandene Gesellschaft des Menschen als Ausgangspunkt der geistigen Entwicklung hingestellt. „Die Hand ist nicht nur das Organ der Arbeit, sie ist auch ihr Produkt.“

2. Das funktionelle Verhältnis von Technik und Logik.

Wie der Mensch zu seiner organischen Gestaltung nur durch das Werkzeug und durch die technische Thätigkeit gelangen konnte, sowohl in Bezug auf die Ausrüstung zum Kampf nach aufsen als zur produktiven Arbeit, so ist auch die Ausbildung des geistigen Lebens des Menschen zweifellos auf technische Ursachen zurückzuführen. Die Vervollkommnung seines Gehirns, des Organs des Bewufstseins, die aufrechte Gangart, die Loslösung der Arme und Hände von der Stütz- und Bewegungsfunktion, die Befreiung der Brust und des Kehlkopfes, — alle diese für ein erhöhtes geistiges Leben notwendigen physischen Bedingungen sind nur dadurch zustande gekommen, dafs ein Funktionswechsel derart eintrat, dafs an Stelle physischer Organe entsprechende technische Organe, Werkzeuge, traten, so dafs jene genannten physischen Organe von dem Dienst der physischen Bedürfnisse mehr oder minder entlastet werden und in den Dienst geistiger Funktionen treten konnten. Wie man auch im einzelnen diese Vorgänge auffassen mag, so scheint es ein unverlierbarer prinzipieller Gesichtspunkt für die Entwicklungsgeschichte des menschlichen Bewufstseins zu sein, dafs eine Physiologie des Denkens nicht ausreicht, um die Entstehung der Denkformen zu erklären, dafs aufserdem eine Technologie des Denkens erforderlich ist, so dafs in physischen und technischen Ursachen zugleich die materiellen Bedingungen für den Ursprung und die Entwicklung der Vernunft aufgedeckt werden müssen. Auch hier bewährt sich das Prinzip der materialistischen Geschichtsauffassung, und erhält dieselbe aus der Urgeschichte des Geisteslebens neue Beweise ihrer Richtigkeit.

Es ist eine der aufgeklärtesten Lehren in der Humeschen Philosophie, dafs sie Menschen und Tiere in ihrem geistigen Leben in ein und dieselbe Ordnung der Natur einreiht. „Gewohnheit allein ist es, was die Tiere ver-

anlafst, aus jedem Gegenstand, der ihre Sinne trifft, seinen gewöhnlichen Begleiter zu folgern." Diese Gewohnheit hat der Mensch mit den Tieren in gleicher Weise zur Grundlage seiner Schlüsse aus Erfahrung. Die Verstandesthätigkeit ist ein natürlicher Instinkt. „In der That ist aber, wenn wir die Sache recht betrachten, auch die Vernunft gar nichts als ein wunderbarer und unfafsbarer Instinkt unserer Seele, der uns in einer Vorstellungsreihe von Vorstellung zu Vorstellung weiter leitet und diese Vorstellungen mit bestimmten Eigenschaften ausstattet, entsprechend der jedesmaligen Stellung und Beziehung derselben zu einander. Freilich entsteht dieser Instinkt aus früherer Beobachtung und Erfahrung. Aber ist die Hervorbringung solcher Wirkungen durch Erfahrung und Beobachtung im letzten Grunde verständlicher als ihre unmittelbare Hervorbringung durch die Natur? Was die Gewohnheit kann, das kann sicherlich auch die Natur. Die Gewohnheit ist ja eben gar nichts als einer der wirkenden Faktoren der Natur; sie schöpft ihre ganze Macht aus dieser Quelle."

Kant leitete gattungsgeschichtlich die Vernunft ebenfalls aus den Instinkten und Gefühlen her, welche die Menschen im Zustande tierischer Rohheit beherrschten. Nach seiner Lehre ist der Mensch ein vernünftiges Tier. Aber auch in der Zergliederung des entwickelten Bewufstseins führt er, wie wir gesehen haben, Verstand und Wille auf das Gefühl zurück, das die Synthese der verstandsmäfsigen Erkenntnis und des vernünftigen Wollens bildet. Im Gefühlsbewufstsein steht der Mensch der Natur am nächsten, und wo ein grofser exemplarischer Instinkt den Menschen zur Genialität erhebt, schreibt die Natur der Kunst die Regel vor. Was aber im kritischen System der Philosophie vom entwickelten Bewufstsein nachgewiesen wird, mufs auch für das historisch sich entwickelnde Bewufstsein gelten, wenn anders die Philosophie die kritische Wiederholung des geistesgeschichtlichen Prozesses ist.

Herder, der in seinen „Ideen zu einer Philosophie der Geschichte“ den Menschen in so nahe Beziehung zum Tierreich bringt, aber dennoch vor dem „häfslichen Traum“ zurückschreckt, eine tierische Abstammung des Menschen anzunehmen, sagt vom Affen, dafs er „dicht am Rande der Vernunft“ stehe. Für ihn ist die Vernunft — im vermeintlichen Gegensatz zu Kant — etwas Gewordenes. „Theoretisch und praktisch ist die Vernunft nichts als etwas Vernommenes, eine gelernte Proportion und Richtung der Ideen und Kräfte, zu welcher der Mensch nach seiner Organisation und Lebensweise gebildet worden.“ — Die Ausbildung der Vernunft hängt mit derjenigen der Sprache genetisch zusammen. „Von der Sprache also fängt seine Vernunft und Kultur an, denn nur durch sie beherrscht er auch sich selbst und wird er des Nachsinnens und Wählens, dazu er durch seine Organisation nur fähig war, mächtig. Höhere Geschöpfe mögen und müssen es sein, deren Vernunft durch das Auge erwacht, weil ihnen ein gesehenes Merkmal schon genug ist, Ideen zu bilden und sie unterscheidend zu fixieren; der Mensch der Erde ist noch ein Zögling des Ohrs, durch welches er die Sprache des Lichts allmählich erst verstehen lernt.“

Alle diese Autoren sind Physiologen des Bewufstseins. Aus der Organisation und den organisch geregelten Instinkten und sinnlichen Eindrücken leiten sie das vernünftige Denken historisch ab. Unter den Neu-Kantianern hat F. A. Lange dieser Tendenz ebenfalls Ausdruck gegeben, nämlich Kants „reine Vernunft in Physiologie zu übersetzen und dadurch anschaulicher zu machen.“ Nach seiner Ansicht wurzelt der Kausalitätsbegriff in unserer Organisation, und ist er so der Anlage nach vor jeder Erfahrung. „Die Welt ist nicht nur Vorstellung, sondern auch unsere Vorstellung: ein Produkt der Organisation der Gattung in den allgemeinen und notwendigen Grundzügen aller Erfahrung“ In ähnlicher Weise hatte

auch Feuerbach den Ursprung der Vernunft in der Beziehung des Menschen zur Gemeinschaft der Gattung gesucht.

Die physiologische Entwicklungsgeschichte der Menschenseele und der Vernunft ist durch die Darwinsche Deszendenztheorie in ein neues und höheres Stadium der Erkenntnis getreten. Die Phylogenie der Menschenseele, sagt Haeckel, zeigt uns, wie sich die Seele des Menschen „historisch aus der Affenseele entwickelt hat". Darwin leitete bekanntlich die intellektuellen und moralischen Eigenschaften aus den Sinnen und Instinkten ab. Er schreibt den höheren Tieren Aufmerksamkeit, Gedächtnis, Einbildungskraft und eine „gewisse Fähigkeit des Nachdenkens" zu. „Fortwährend kann man sehen, dafs Tiere zuwarten, überlegen und sich entschliefsen." Das menschliche Bewufstsein ist infolge einer Steigerung der intellektuellen Fähigkeiten durch natürliche Zuchtwahl im Daseinskampf entwickelt worden. Auch Spencer erkennt nur einen Gradunterschied zwischen Instinkt und Vernunft an, wie die meisten englischen Naturforscher, welche durch Humes Assoziationspsychologie beeinflufst worden sind.

Ist die Vernunft auch entwicklungsgeschichtlich aus Instinkt und Sinnlichkeit entsprungen, so ist das ausgebildete Bewufstsein doch keineswegs einem tierischen Instinkt gleichzusetzen. Es erhebt sich nun die Frage, wie der Übergang des instinktiv und sinnlich gebundenen Verstandes der Tiere zum freien logischen Bewufstsein des Menschen sich vollzieht, wie es in Mathemathik und Physik, in Ethik und Ästhetik, und in jedem objektiven Urteil überhaupt in Funktion tritt. Nach der Lehre des Marxismus — in Übereinstimmung mit der naturhistorischen Entwicklungslehre — ist die Fähigkeit des Zählens, Messens und ursächlichen Begreifens aus praktischen Bedürfnissen geschichtlich erworben worden, und zwar ist es der Gegenstand selbst, der diese Denkformen im Menschenkopf als Spiegelbild

erzeugt. Die Lösung dieses genetischen Problems setzt eine klare Unterscheidung zwischen dem sinnlich-assoziativen und dem logisch-abstrakten Verstand, oder nach Kants Ausdrucksweise zwischen Assoziation und Apperzeption voraus. Der logische Verstand ist eine freie Thätigkeit, d. h. losgelöst von den einzelnen sinnlichen Eindrücken. Er ist imstande, die allgemeinen Vorstellungen der Gattungen und Gesetze vom Einzelfall zu abstrahieren und diese Ideen unter einander nach selbständigen Gesetzen der Identität, des Widerspruchs und des Grundes systematisch zu verbinden, und in dieser Weise eine wissenschaftliche Erfahrung seiner selbst hervorzubringen. Wissenschaftliche Erfahrung setzt ein logisches Bewuſstsein voraus, das sich der einzelnen Denkakte bewuſst ist, und in den einzelnen Denkakten sich selbst identisch beharrt, das Selbst-Bewuſstsein: Ich denke!

Diesen vom Standpunkt des ausgebildeten Verstandes offenbar qualitativen Unterschied zwischen tierischem und menschlichem Bewuſstsein hat Vignoli als einen Prozeſs der Selbstverdoppelung aufgefaſst[1]). Beim Tier bleibt die Selbstempfindung mit der Empfindung der einzelnen Eindrücke und Bewegungen unzertrennlich verbunden. Wie entsteht aber die Differenz zwischen menschlichem und tierischem Bewuſstsein? „Es bleibt nur ein Mittel, und nur dies allein, um eine solche Unterscheidung zu verwirklichen; es müſste nämlich die Empfindung von der Selbstempfindung haben. In der That allein die Empfindung von der Selbstempfindung würde die Empfindung der augenblicklichen Individualität der eigenen psychisch-organischen Persönlichkeit von der Empfindung ihrer Akte und Leidenschaften unterscheiden. Diese Empfindung der Selbstempfindung, unterschieden von der der eigenen

[1]) Tito Vignoli, Über das Fundamentalgesetz der Intelligenz im Tierreich. Versuch einer vergleichenden Psychologie. Leipzig 1879.

Akte, Leidenschaften und Eindrücke, ist nichts anderes und kann nichts anderes sein, als das menschliche Bewufstsein: d. h. das klare Gefühl der Individualität losgelöst von allen Akten der psychischen Persönlichkeit. In dieser Weise geschieht es, dafs das Tier vermöge der einfachen psychischen Verdoppelung der Selbstempfindung zum menschlichen Bewufstsein gelangt, d. h. zur inneren klaren Anschauung seiner selbst. So geschieht es in der That, und vermöge dieses innersten Vorganges werden wir das Tier sich zum Menschen umwandeln sehen, indem es trotzdem wesentlich dasselbe bleibt" (S. 182). Dieser Akt ist nach Vignoli aber nicht etwa eine blofse Abstraktion, sondern ein zentraler Akt, der ebenso eine psychische Thatsache ist, wie die primitive und unentwickelte Selbstempfindung eine Thatsache ist. Diese Selbstverdoppelung ist ein reflexiver Akt. Die menschliche Freiheit ist das Wollen des Wollens, die menschliche Kunst — die Kunst der tierischen Kunst. Bei den Tieren bleiben alle Eindrücke und Akte subjektiv und an die unmittelbare Wirksamkeit der körperlichen Organe gebunden. Der Mensch hat aber eine objektive Thätigkeit, welche sich auf seine Technik gründet.

Hier setzen nun die Lehren jener Schule von Sprach- und Kulturforschern ein, zu denen besonders Geiger, Kapp, Noirée zu rechnen sind, die aus der Werkzeug-Thätigkeit des Menschen entwicklungsgeschichtlich den Ursprung der logischen Funktionen herleiten. Z. B. ist die Entstehung des Kausalbegriffes nur dadurch möglich, dafs wir selbst in vermittelter Weise wirken und Wirkungen erfahren, dadurch, dafs wir „zwei Dinge aufser uns, beide der ruhigen objektiven Betrachtung gleich angemessen", begreifen. Dadurch, dafs wir ein Ding als Werkzeug, das von den Organen räumlich und stofflich getrennt ist, auf ein anderes Ding selbst einwirken lassen, ist die Möglichkeit des Verständnisses eines gegenständlichen Kausalverhältnisses gegeben, damit aber die Grundlage der

gesamten wissenschaftlichen Weltbetrachtung. Durch diese Selbstverdoppelung, d. h. Spiegelung des eigenen Innern in einem von uns selbstgeschaffenen Äufsern, wird das gegenständliche Bewufstsein erzeugt. Notwendig ist hiermit die Erhebung der Selbstempfindung, d. h. des sinnlich gebundenen Selbstbewufstseins des Tieres zur gegenständlichen Selbstempfindung, d. h. zum menschlichen Selbstbewufstsein verbunden. Das sinnlich gefühlte Ich, das seinen Grund in dem einheitlich-individuellen Organismus hat, wird zum bewufsten Ich, indem dem Organismus in der technisch geschaffenen Welt eine neue Sphäre der Wirksamkeit sich eröffnet. Die psychische Selbstverdoppelung setzt eine materielle Selbstverdoppelung in Organismus und Technizismus voraus. Ich-Bewufstsein und Weltbewufstsein entwickeln sich in wechselseitiger Bedingung. Der selbstgeschaffene Gegenstand bestimmt das im Bewufstsein beharrende Ich.

Es ist eins der schwierigsten Probleme der modernen physiologischen Psychologie, die Assoziation, d. h. die sinnlich bestimmte Folge der Vorstellungen mit der logischen Apperzeption in Übereinstimmung zu bringen. Alle diese Versuche werden scheitern, so lange man die Apperzeption direkt aus der Assoziation herleiten will, so lange man nicht den zentralen Akt: Ich denke, durch die technische Sinnlichkeit des Menschen ausgelöst werden läfst. Die Assoziation der sinnlichen Vorstellungen ist durch ein Gefühl der Einheit, und das Selbstbewufstsein der Tiere durch die sinnliche Selbstempfindung des eigenen Organismus bedingt. Die Apperzeption ist aber die technisch vermittelte Empfindung der Selbstempfindung; sie kommt dadurch zustande, dafs mit der gegenständlichen Werkzeugthätigkeit ein gegenständliches Eigenbewufstsein entsteht, in welchem das Bewufstsein sich selbst als Ursache seiner technischen Handlungen erkennt und sich selbst als Wille weifs. Die Apperzeption ist die in ein neues Medium

gerückte gegenständliche Spiegelung der Assoziation, welche durch eine technisch vermittelte Selbstverdoppelung der Psyche entsteht, so dafs Ich und Welt getrennt werden, und sich als Subjekt und Objekt gegenübertreten.

Wenn daher Aristoteles sagt, das Geistige sei das Sinnliche noch einmal wiederholt, so ist das durchaus richtig; nur weifs Aristoteles nicht die objektiven Ursachen und Mittel anzugeben, welche diese Wiederholung ermöglichen.

Nach dem Prinzip des psycho-physischen Parallelismus ist es notwendig, dafs dem rationellen Bewufstsein der Menschen eine rationelle Organisation entspricht. Ich erinnere diesbezüglich an die in dem Kapitel über die „Theorie des Spiegelbildes“ mitgeteilten gehirn-physiologischen Erkenntnisse, welche die organischen Grundlagen des Bewufstseins im Aufbau des Gehirns, in der Anzahl, der Über- und Unterordnung der Perzeptions- und Assoziationszentren in einem der psychologischen Analyse und Synthese korrespondierenden Gedankengang dargelegt haben.

Wie die organische Ausbildung des Gehirns nur durch technische Mittel genetisch zustande kommen konnte, so ist auch das psychisch-logische Resultat dieser Entwicklung technisch bedingt. Wie Organik und Technik, so entsprechen sich auch Logik und Technik.[1])

Indem ich hier auf eine speziellere Untersuchung dieser psycho-organischen und psycho-technischen Fragen verzichte,

---

[1]) Zur näheren Orientierung verweise ich auf meine anderen Werke: System des moralischen Bewufstseins (S. 125–156), Die Darwinsche Theorie und der Sozialismus (S. 248–275) und auf die dort berücksichtigte Litteratur: L. Geiger, Ursprung und Entwicklung der menschlichen Sprache und Vernunft (1868), E. Kapp, Grundlinien einer Philosophie der Technik (1877), L. Noirée, Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte der Menschheit (1880).

kommt es mir nur darauf an, die Stellungnahme vorzubereiten, welche Marx und Engels zu diesen Problemen eingenommen haben. Ich erinnere an Marx' „Thesen über Feuerbach“, deren Grundgedanke darin besteht, dafs die objektive Anschauung der Welt durch eine objektive Thätigkeit fundiert ist. Er nannte diese philosophische Anschauungsweise materialistisch. Wir haben gesehen, wie Marx im Laufe der Jahre diese Theorie zum ökonomischen Materialismus ausbaute und zeigte, wie die ökonomische Arbeit vom Stand der Technik abhängt. „Die Technologie,“ sagt Marx, „enthüllt das aktive Verhalten des Menschen zur Natur, den unmittelbaren Produktionsprozefs seines Lebens, damit auch seiner gesellschaftlichen Lebensverhältnisse und der ihnen entquellenden geistigen Vorstellungen.“

Während hier Marx ganz allgemein das Verhältnis der Technik zu den geistigen Vorstellungen betont, weist Engels darauf hin, dafs die Begriffsformen in einer langen erfahrungsmäfsigen Entwicklung erworben worden sind. Die Mathematik z. B. habe sich aus der Messung von Land und Gefäfsinhalt, aus Zeitrechnung und Mechanik entwickelt. Alle Formulierungen der materialistischen Geschichtstheorie weisen darauf hin, dafs das geistige Leben durch die soziale Organisation, diese aber durch die Produktionsweise bedingt ist, welche ihrerseits wieder vom Stand der Produktivkräfte und der Technik abhängt. Zwischen die technische Produktivstufe und das geistige Leben werden kausale Mittelglieder eingeschoben: Produktionskräfte, ökonomische Struktur und soziale Organisation. Diese Kausalreihe gilt unbedingt für das entwickelte gesellschaftliche Leben. Engels betont oft bei der materialistischen Erklärung entwickelter historischer Gebilde, dafs die ökonomischen Verhältnisse die Ursachen letzter Instanz seien, auf welcher sich jene vermittelnden Zwischenglieder aufbauen. Diese letzte Instanz ökonomischer Faktoren für die Entwicklung des

geistigen Lebens ist das von Marx und Engels angedeutete und in den obigen Erörterungen näher dargelegte Verhältnis von Technik und Logik, die funktionelle Beziehung, welche notwendigerweise zwischen technischer Thätigkeit und logischem Bewufstsein besteht.

In dieser Beziehung ist die letzte Instanz ökonomischer Ursachen in ihrer elementaren naturgegebenen Funktion aufgedeckt, auf welcher sich die ökonomische Struktur mit ihrem geistigen Überbau erhebt. Wie die Technik die Grundlage alles ökonomischen Lebens, so ist das logische Bewufstsein die Bedingung alles höheren geistigen Lebens. Wie ursprünglich das Werkzeug und die Entwicklung des Werkzeugs die Ausbildung des menschlich-geistigen Lebens bestimmt, und wie in den differenzierten und komplizierten sozial-geistigen Verhältnissen die ökonomische Struktur in letzter Instanz der ausschlaggebende Faktor ist, — den roten Faden bildet, wie Engels sagt, — so ist in dieser Beziehung von technischer und logischer Produktion die allgemeine und elementare ökonomische Bedingtheit der menschlichen Geistesgeschichte enthüllt worden. Wie die physiologische Psychologie den Zusammenhang des individuellen Bewufstseins mit dem leiblichen Organismus nachweist, so ist auch das geschichtliche Menschheitsbewufstsein von der ökonomischen Gesellschaftsorganisation nicht zu trennen. Die Menschengeschichte ist demnach eine geistige und technische Fortsetzung der natürlichen Tiergeschichte.

Wir haben gesehen, dafs das logische Bewufstsein durch eine technisch vermittelte Selbstverdoppelung und Selbstspiegelung entstanden ist. Dieser ursprüngliche Akt des Selbstbewufstseins ist der elementare Vorgang, der allen entwickelten geistigen und idealen Prozessen in Religion, Moral, Wissenschaft und Kunst zu Grunde liegt. Im gesellschaftlichen Leben erhalten diese geistigen Er-

zeugnisse der Selbstspiegelung eine selbständige Bedeutung und die Macht, auf das individuelle Bewufstsein wieder zurückzuwirken. Sie erhalten, wie Engels sagt, Eigenbewegung nach Gesetzen, welche in ihrer eigenen Natur begründet sind. Damit ist die Möglichkeit gegeben, dafs ein geistiges Gebilde nicht direkt und speziell, sondern nur indirekt und allgemein mit der ökonomischen Epoche zusammenfällt, und nur so sind die Konflikte zwischen der ökonomischen Lage und dem menschlichen Bewufstsein verständlich.

Der Reflexionsakt des sinnlichen und instinktiven in das logische Bewufstsein und die Erhebung der Assoziation in die Apperzeption durch Vermittelung der technischen Selbstverdoppelung des Menschen ist der Ausgangspunkt für die Entwicklung des Ideals in dem sich entwickelnden Menschengeist. Das ideale Bewufstsein ist nichts als der logisch reflektierte und potenzierte Gattungsinstinkt, der im Kampf ums Dasein die Arten zur Entwicklung und Vervollkommnung antreibt. Platon bezeichnete Gattung und Idee mit demselben Wort εἶδος. Dasselbe Problem, das er nur in dualistisch-metaphysischer Weise lösen konnte, wird eine kritisch geleitete, naturhistorische Entwicklungslehre unserem Verständnis tiefer erschliefsen.

3. Die Entwicklung des Bewufstseins im Kampf ums Dasein.

Besteht auch eine elementare Wechselbeziehung zwischen der technischen Produktion der Werkzeuge und der logischen Produktion der Begriffe, und ist die ökonomische Struktur der Gesellschaft als notwendige materielle Grundlage alles entwickelten Geisteslebens nachgewiesen, so ist jedoch mit diesem Grundsatz der Inhalt der materialistischen Geschichtstheorie noch nicht erschöpft. In ihm kommt nur die permanente materielle Existenzbedingung aller geistigen Produktion zum Ausdruck, und so entsteht weiterhin die

unerläſsliche Frage nach den Ursachen und Triebfedern der geschichtlichen Entwicklung, nach den letzten Kräften, welche die ökonomische und geistige Produktion in historische Bewegung setzen. Mit Abweisung aller metaphysischen Spekulationen haben wir nach den natürlichen Faktoren zu suchen, welche die Naturgeschichte der menschlichen Gesellschaft bedingen, und wir werden sehen, daſs auch in diesem Problem Darwinismus und Marxismus in methodischer Übereinstimmung stehen.

Wie Darwin überzeugend bewiesen hat, ist der Kampf ums Dasein die entwickelnde Kraft im organischen Leben; und als er seine Theorie auf die Herkunft und Geschichte des Menschengeschlechts anwandte, muſste er die Konsequenz ziehen, daſs derselbe Kampf ums Dasein auch die Entwicklung des sozialen und geistigen Lebens beherrsche. Nach Marx ist in der Menschengeschichte — wenigstens in der geschriebenen Geschichte — der Klassenkampf der Hebel alles Fortschrittes. Die der Zivilisation vorausgehenden Perioden der Geschichte, Wildheit und Barbarei, sind mit Rassenkämpfen erfüllt, welche teilweise noch in die Epoche der Zivilisation hereinragen. So ist nach der natürlichen Weltanschauung der Kampf ums Dasein in den verschiedensten Formen und Stufen der bewegende Faktor aller Entwicklungen des Lebens, und es gilt nunmehr das Problem zu lösen, ob dasselbe materialistische Prinzip auch die Entwicklung der geistigen Formen des Bewuſstseins beherrscht.

Darwin übertrug bekanntlich dieselben Grundsätze der Entwicklungslehre, welche ihm das Geheimnis der Entstehung der organischen Arten enthüllt hatten, auch auf das seelische Leben und suchte aus tierischen Instinkten und tierischen Verstandesregungen die Entwicklung des menschlichen Intellektes zu erklären. Die Ausbildung der Instinkte und der psychischen Kräfte, von List, Aufmerksamkeit, Beobachtungsgabe u. s. w. soll das Resultat einer

natürlichen Zuchtwahl im Daseinskampf sein. Das moralische Gewissen des Menschen ist nach seiner Beweisführung aus den sozialen Instinkten durch höhere Entwicklung des Intellektes und der Sprache entstanden. „Es ist daher höchst wahrscheinlich, dafs beim Menschen die intellektuellen Fähigkeiten allmählich durch natürliche Zuchtwahl vervollkommnet worden sind, und dieser Schlufs genügt für unseren Zweck. Unzweifelhaft würde es sehr interessant gewesen sein, die Entwicklung jeder einzelnen Fähigkeit von den Zuständen an, in welchen sie bei niederen Tieren existierte, zu dem, in welchem sie beim Menschen vorhanden ist, zu verfolgen; doch gestatten mir weder meine Fähigkeit noch meine Kenntnisse, diesen Versuch zu machen.“[1]) Darwin ist aber vorsichtig genug, die höheren geistigen und moralischen Eigenschaften, wie sie sich in der zivilisierten Geschichte entwickelt haben, nicht direkt durch das Prinzip der natürlichen Zuchtwahl im Daseinskampf zu erklären. Jedoch sieht er dasselbe als hinreichenden Erklärungsgrund für die Entstehung der intellektuellen Formen in den ursprünglichen und niederen Zuständen des Menschengeschlechts an.

Dieser Ansicht von Darwin, dafs der materielle Kampf ums Dasein der entwickelnde Faktor für die Ausbildung der menschlichen Geistesfunktionen sei, ist von anderen Naturforschern, namentlich von Wallace und Weismann, widersprochen worden.

Bevor ich jedoch die Einwendungen derselben anführe, mache ich auf einen Aufsatz aufmerksam: „Über die Entstehung der Denkformen“ von H. Potonié, der, den Spuren Darwins folgend, nachzuweisen sucht, dafs die sämtlichen Denkformen ebenso im Kampf ums Dasein entstanden seien wie die Formen der organischen Arten[2]).

---

[1]) Die Abstammung des Menschen, Stuttg. 1890, S. 142.

[2]) Naturwissenschaftliche Wochenschrift, Berlin, VI. Bd. No. 15.

„Wie die körperlichen Eigentümlichkeiten der Wesen sich mit Hilfe darwinistischer Prinzipien aus den Einflüssen der Aufsenwelt erklären lassen, nämlich durch Selektion, durch Auswahl im Kampf ums Dasein, genau ebenso lassen sich die Eigentümlichkeiten des Geistes in leichtester Weise durch Anpassung erklären. Wie die organischen Wesen in ihren Gestaltungsverhältnissen nach allen Richtungen varieren und von den Variationen nur die passenden, nur die lebenfördernden oder doch die nicht lebenstörenden erhalten bleiben und sich daher schliefslich vererben können, genau ebenso können von den zunächst nach allen Richtungen hin zielenden Denkerregungen nur diejenigen erhalten bleiben, im Kampf ums Dasein ausgelesen und infolgedessen vererbt werden, die nicht zu lebensgefährlichen Handlungen führen." Die mathematischen Begriffe und logischen Denkformen erscheinen deshalb so zwingend, weil ihre Nichtbefolgung das Leben unmöglich macht. Die Erhaltung des Lebens ist das einzig Ausschlaggebende für den Bestand körperlicher oder geistiger Eigentümlichkeiten. „Sind nun unsere Denkformen die Folge der gewonnenen Erfahrungen, anders ausgedrückt die Erfahrungen die Ursache der Logik, so erhellt ohne weiteres, dafs die Natur selbst das Denken regelt; sie zwingt uns, logisch zu bleiben, wo es sich um das wahre Wohl und Wehe der Organismen handelt."

Diese biologisch-selektionistische Logik setzt notwendigerweise eine beschreibende Anatomie des Bewufstseins voraus, die Potonié indes verwirft; sie setzt überdies eine nähere Bestimmung des Begriffs der Lebenserhaltung voraus, ferner des wahren Wohls und Wehe u. s. w. Riehl hat schon früher die Ansprüche der „Darwinistischen Logik" vom Standpunkt der kritischen Philosophie auf ihr berechtigtes Mafs zurückgewiesen. Es handelt sich hier um das früher schon besprochene Verhältnis der kritischen zur gene-



tischen Auffassung des Bewufstseins und um den Nachweis, dafs die Analyse und Deduktion der Denkformen im entwickelten Bewufstsein der empirischen Entwicklungsgeschichte vorausgehen mufs. Erst mufs das Kennzeichen der Wahrheit logisch festgestellt werden, bevor man untersuchen kann, wie die wahren Vorstellungsformen als lebenfördernde im Daseinskampf der Psyche ausgelesen werden können. Dahin zielte auch die kritische Stellungnahme Kants zu Hume. Ich erinnere daran, dafs Hume schon gemäfs der empirischen Begründung seiner Philosophie die Gewohnheit, als psychische Anpassung der Menschen und Tiere an den Naturlauf, das Prinzip genannt hat, wodurch die Übereinstimmung zwischen dem Naturlauf und unserer Ideenfolge bewirkt wird, „zum Bestehen unserer Art und zur Regulierung unseres Betragens, in jedem Umstand und Vorfall des menschlichen Lebens notwendig". —

Was Wallaces Einwürfe gegen Darwins Übertragung der natürlichen Selektionslehre auf das geistige Leben anbetrifft, so nimmt auch er eine kontinuierlich fortschreitende Entwicklung der intellektuellen und moralischen Fähigkeiten von den Tieren bis zu den Menschen an; doch meint er, dafs ein grofser Teil derselben nicht durch den Einflufs natürlicher Zuchtwahl im Daseinskampf entstanden sein könne. Er findet z. B. keinen naturnotwendigen Zusammenhang zwischen der mathematischen und musikalischen Fähigkeit und dem Lebenbleiben im Daseinskampf. Noch viel weniger können die höheren moralischen Eigenschaften, wie Wahrheitsliebe, Entzücken am Schönen, rücksichtsloses Gerechtigkeitsgefühl und der Ausdruck des Jubels, mit dem wir jede That mutiger Selbstaufopferung begrüfsen, ihren Quell im Kampf um das materielle Dasein haben.

Weismann ist in ähnlicher Weise der Ansicht, dafs im allgemeinen der Mensch ohne Zweifel ebensosehr der Naturzüchtung unterworfen ist wie jede Pflanze oder wie jedes Tier. „Da er variabel ist, den Gesetzen der Ver-

erbung unterliegt und den Kampf ums Dasein so gut zu bestehen hat wie jede andere Organismenart, so wird auch bei ihm eine Erhaltung und Steigerung der im Kampf ums Dasein nützlichen Eigenschaften, eine Beseitigung der schädlichen eintreten müssen."[1]) Doch beschränkt Weismann diese menschliche Naturzüchtung nur auf die Zeiten der Urgeschichte und niederen Kulturzustände. Er leugnet ebenfalls, dafs die musikalischen, künstlerischen, dichterischen und mathematischen Talente ihren Grund in Selektionsprozessen haben können. „Im Kampf ums Dasein können diese Geistesgaben wohl einmal nützlich und vielleicht auch ausschlaggebend gewesen sein, aber in den meisten Fällen sind sie es nicht, und es wird wohl niemand behaupten wollen, dafs dichterische oder musikalische Begabung eine besonders starke Aussicht auf Gründung einer Familie gebe." Ein anderes Mal sagt er, dafs das Musiktalent des Menschen und ebenso die Anlage zur bildenden Kunst, zur Poesie und Mathematik keine die Art erhaltende, begünstigende Eigenschaft sei und sich also durch Naturzüchtung nicht gebildet haben könne. Weismann weist auf die Tradition hin, welche den tiefen Unterschied zwischen Mensch und Tier aufdeckt und für die Entwicklung des menschlichen Geisteslebens von grundlegender Bedeutung ist.

Im Prinzip mufs man den Versuchen zustimmen, die natürliche Entwicklung des Bewufstseins im Kampf ums Dasein zu begründen. Hierbei ist aber zweierlei zu unterscheiden, was die genannten Autoren vergessen haben: erstens die Auslese der organischen Individuen, welche mit bestimmten geistigen Kräften und Talenten ausgerüstet sind und diese Eigenschaften auf die Nachkommen übertragen können, und ferner die im gesellschaftlichen Prozefs sich vollziehende Auslese der von den

[1]) Aufsätze über Vererbung und verwandte biologische Fragen. 1892. S. 592. Vergl. besonders den Aufsatz: Gedanken über Musik bei Tieren und bei Menschen (1889).

einzelnen zufälligen Menschen losgelösten psychischen Gebilde, der geistigen Denkformen, welche in Wissenschaft, Kunst und Religion eine relativ selbständige Existenz erhalten. Sobald das Geistesleben ein über-individuelles und gesellschaftliches Dasein erhält, treten wichtige Differenzierungen auf, welche die psychische Auslese der Tiere von der psychischen Auslese der Menschen abtrennen. Es mufs eben unterschieden werden zwischen der auslesenden Naturzüchtung der geistig begabteren Gehirne oder Menschenköpfe und der vervollkommnenden Auslese der geistigen Anpassungen, der selbständigen Formen geistigen Denkens und Handelns im gesellschaftlichen Zusammenwirken der einzelnen Menschen. Dafs diese Differenz mit der Entstehung der technischen Ausrüstung und der darauf beruhenden sozialen Arbeitsteilung und Verselbständigung des Geisteslebens zusammenhängt, ist im vorangehenden Kapitel näher dargelegt worden.

Wie gezeigt wurde, hat Engels die Ursache für die Erwerbung der geistigen Fähigkeiten und der Begriffsformen in der praktischen Nützlichkeit und Notwendigkeit der menschlichen Arbeit gesucht. In ähnlicher Weise leitet G. Simmel aus der praktischen Nützlichkeit, die das richtige Denken züchtet, die Kriterien der Wahrheit her[1]). In einem mit jener Ansicht von Engels übereinstimmenden Gedankengang sagt er: „Ist es also wirklich nur die Nützlichkeit, die das richtige Denken züchtet, so ist dessen Richtigkeit, d. h. Übereinstimmung mit einer ideellen oder materiellen Wirklichkeit, nur durch einen Schlufs von der Wirkung auf die Ursache erkennbar. Ist das Erkennen freilich erst ein selbständiges Gebiet mit ausgebildeten Kriterien geworden, dann entscheidet es nach diesen letzteren unmittelbar und rein theoretisch über

---

[1]) Über die Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie. Archiv für systematische Philosophie. Berlin 1895. S. 34.

Wahrheit oder Falschheit der einzelnen Vorstellung; ob aber diese Kriterien selbst, d. h. das Ganze unserer Erkenntnis überhaupt wahr oder falsch ist, das ist, unserer Voraussetzung gemäfs, nicht wieder theoretisch auszumachen, sondern nur nach der Nützlichkeit oder Schädlichkeit des daraufhin geltenden Handelns." Simmel macht also auch die Nützlichkeit und die Lebensförderung zu Selektionsursachen der richtigen und wahren, d. h. der für die Erhaltung der Gattung günstigen geistigen Eigenschaften. Er unterscheidet zwischen der Personalauslese infolge geistiger Vorzüge, welche den besser Ausgerüsteten zum Überleben und zur Herrschaft bringen, und der ideellen Auslese der einzelnen geistigen Gebilde des Erkennens. Auch deutet er den Zusammenhang zwischen Personen- und Ideen-Auslese an, indem er auf die Beziehung hinweist, „die zwischen dem wahr genannten Erkennen und den erhöhten Lebenschancen besteht", ohne indes diese Beziehung selbst näher zu erörtern. Denn dann würde er gefunden haben, dafs die psychische Auslese der Ideen wie die technische Auslese der Werkzeuge ein sozialer Vorgang ist und bis zu einem gewissen Grade von der physischen Individual-Auslese losgelöst wird.

Man erinnere sich daran, dafs Marx in seinen „Thesen über Feuerbach" (1845) denselben materialistischen Standpunkt vertrat, wie die genannten Forscher ihn aus der modernen Naturwissenschaft herleiten. Wie Simmel ausführt, dafs die relativ selbständigen Kriterien der Wahrheit nicht wieder theoretisch, sondern nur nach der Nützlichkeit oder Schädlichkeit des darauf basierten Handelns geprüft werden können, so hält Marx die Frage nach der Gegenständlichkeit und Wirklichkeit des menschlichen Denkens nicht für eine Frage der Theorie, sondern für eine praktische Frage. „In der Praxis mufs der Mensch die Wahrheit, d. h. die Wirklichkeit und Macht, die Diesseitigkeit seines Denkens beweisen."

Ich wies schon früher darauf hin, dafs Marx' sozialhistorische Auffassung des Bewufstseins durch ähnliche Gedanken Feuerbachs angeregt worden ist. Letzterer erklärte die Wahrheit und Wirklichkeit des Bewufstseins als in der sinnlichen Anschauung des Menschen vom Menschen begründet. Auch der geistige Mensch sei ein Erzeugnis des Menschen mit dem Menschen. Aber während Feuerbach den Quell des vernünftigen Bewufstseins in der menschlichen Gesellschaft als einer Gemeinschaft gegenseitiger Anschauung und Konversation sah, fafste sie Marx als eine ökonomische Gemeinschaft der Arbeit und Arbeitsteilung auf.

Ich habe die verschiedenen Ansichten der Autoren über die Entwicklung der geistigen Kräfte und Bewufstseinsformen im Daseinskampf kurz dargelegt, weil diese Auffassungsweise eine Reihe ebenso neuer und interessanter wie schwieriger Probleme einschliefst. Die vorgetragenen Lehren fallen alle in den Rahmen einer historisch-materialistischen Theorie des menschlichen Bewufstseins und bilden eine Ergänzung der vom Marxismus selbst angeregten und angedeuteten Probleme. Hier wird die biologische Synthese von Darwinismus und Marxismus in ihren letzten Beziehungen erfafst und die allgemeine Grundlage für die ökonomisch-soziale Erklärung der Geschichte der Ideen offengelegt.

Was nun die Stellung der kritischen idealistischen Philosophie zu dieser Auffassung betrifft, so habe ich schon in meinem Buch über „Die Darwinsche Theorie und der Sozialismus“ zu zeigen versucht, dafs der Kampf ums materielle Einzeldasein nicht einmal der ausschlaggebende Faktor in der Entwicklung der organischen Welt ist. Der Kampf ums Dasein ist bei den Tieren zugleich ein Kampf um die Fortpflanzung, ein Kampf um die Arterhaltung. Im Tierreich laufen kraft eines naturnotwendigen Gesetzes des Instinktes Selbsterhaltung und Arterhaltung parallel, welche unter

Umständen eine Steigerung der Gattungskräfte herbeiführen, so dafs Selbstvervollkommnung und Artvervollkommnung notwendig zusammenfallen. Insofern das Prinzip der Naturzüchtung ein vervollkommnendes ist, kann es nicht nach dem Gesichtspunkt der Nützlichkeit und des materiellen Wohles des einzelnen Wesens aufgefafst werden, sondern das Einzelwesen ist an den Gattungsprozefs durch die unzerreifsbaren Bande des Gattungsinstinktes gefesselt. Der Kampf ums Dasein ist zugleich ein Kampf um die Existenzform der Gattung. Der Kampf um die „Gattung" ist das naturhistorische Urbild des Kampfes um die „Idee". Nur eine solche Auffassung der organischen Entwicklung macht erst ein Verständnis für die geistige Herausentwicklung der Menschheit aus dem Tierreich möglich.

Hume, Darwin, Spencer und ihre Nachfolger haben Recht, wenn sie in den Bewufstseinsformen biologische Anpassungen des Menschengeschlechts an seine Existenzbedingungen erkennen wollen. Sobald aber die Entwicklung den Charakter der Vervollkommnung annimmt, ist die Nützlichkeit und Lebensfürsorge nicht mehr das ausschlaggebende Kriterium für die Richtigkeit der geistigen Bildungen: für die Wahrheit des Wissens und Gewissens. Dann reicht nicht nur der Kampf ums materielle Einzeldasein, sondern auch der Kampf ums materielle Wohl der Gattung nicht aus, die Richtigkeit der Bewufstseinsfunktionen zu erklären. Denn der Kampf um die Gattung, für welche das einzelne Wesen siegt oder sich hinopfert, ist kein materieller Kampf in dem ursprünglichen Sinne des Wortes. Er ist ein Kampf um die Höherbildung der Gattung, in welchem das Tier von naturgesetzlichen Instinkten geleitet wird. Er ist, wie Darwin schon hervorhob, eine Analogie zum moralischen Verhalten. In den sozialen Instinkten der Tiere sah Darwin deshalb eine Analogie zum moralischen Thun und zugleich die Ursprungsquelle der höheren moralischen Eigenschaften der Menschen.

Die natürliche Entwicklung hat, soweit sie Vervollkommnung ist, immer einen teleologischen und moralischen Charakter. Es ist daher methodisch unmöglich, die Wahrheit des Wissens und Gewissens restlos und ausschliefslich als Produkt des materiellen Kampfes ums Einzeldasein oder Gesellschaftsdasein im historischen Prozefs zu begreifen. Diesen Einwand machen wir vom Standpunkt der kritischen Philosophie sowohl gegen die einseitig materialistischen Tendenzen des Darwinismus wie Marxismus geltend. Beide können aber sehr wohl mit den aus den Vervollkommnungszielen des Gattungsprozesses entspringenden Triebfedern vereinigt werden, welche in der Tierwelt naturgesetzlich-instinktiv, in der Menschengeschichte aber, je nach der Entwicklungsstufe des Bewufstseins, moralgesetzlich-ideell wirken. Überdies liegen derartige teleologische Gedankengänge weder dem Darwinismus noch dem Marxismus ganz fern. Erst Darwins und Marx' Schüler haben die Lehren der Meister oft in einseitig materialistischer Weise übertrieben.

Es steht demnach prinzipiell dem Satze nichts entgegen, dafs auch das geistige Bewufstsein im Kampf ums Dasein sich entwickelt hat, und dafs das Gehirn als Träger des Bewufstseins ein Erzeugnis der Naturzüchtung ist Aber es kommt alles darauf an, den Begriff des Daseins selbst in seinen verschiedenen Stufen richtig zu fassen und die veränderten Bedingungen des Kampfes und der Züchtung festzustellen, welche durch die Erwerbung des Werkzeugs und der darauf notwendig basierenden logischen Intelligenz die soziale und geistige Entwicklung der Menschengattung herbeigeführt haben.

Wie Lafargue bemerkt, können Werkzeuge und Gedanken vom Einzelmenschen losgelöst werden, so dafs die technische und geistige Entwicklung einen von den zufälligen Individuen losgelösten gesellschaftlichen Prozefs eingehen. Dadurch tritt ein Zwiespalt zwischen

menschlicher Selbsterhaltung und Gattungserhaltung und zwischen menschlicher Selbstvervollkommnung und Gattungsvervollkommnung auf. Damit ist die Möglichkeit der sozialen Differenzierung und Klassenbildung gegeben, welche als Grundlage des geistigen Lebens die historische Entwicklung beherrschen. Gesellschaftliche Arbeitsteilung und geistige Überlieferung werden die kausalen Zwischenglieder zwischen der Ökologie und Ideologie. Dadurch, dafs die Gedanken vom Einzelindividuum zeitlich losgelöst werden können, ist die Basis eines geschichtlichen Gattungsgedächtnisses und einer ideellen Überlieferung erworbener Geisteserzeugnisse gegeben. Dadurch, dafs gesellschaftliche Arbeitsteilung auftritt, können sich Gruppen von Individuen absondern, welche die Gedanken und Werkzeuge zum vorherrschenden Alleinbesitz sich aneignen und in der Folge zur geistigen und ökonomischen Herrschaft sich aufschwingen. Infolge der Loslösung und Verselbständigung der geistigen und ökonomischen Kräfte entstehen gesellschaftliche und historische Mächte, welche mit der jeweilig gegebenen Lage einer Geschichtsepoche in das Verhältnis der Wechselwirkung und des Kampfes oder Konfliktes treten können.

Das Resultat dieser Untersuchung ist demnach, dafs die ökonomischen Faktoren letzter Instanz insofern permanent bestehen, als alle Bewufstseinsakte nicht nur von organischen, sondern im gesellschaftlichen Prozefs von technisch-ökonomischen Existenzbedingungen notwendig getragen werden; dafs aber das physisch-ökonomische Bedürfnis oder Interesse nicht in allen Bewufstseinsakten der ausschlaggebende Faktor ist, sondern dafs in der menschlichen Sozialgeschichte selbständige ideale Bedürfnisse und Interessen sich herausentwickeln, welche in der Tendenz der Gattungsvervollkommnung ihre naturwüchsige Vorstufe haben. Wird also einerseits ein logisch-technischer und psychologisch-ökonomischer Parallelismus anerkannt, so wird dagegen andererseits ein absoluter

Materialismus zurückgewiesen, der auch alle differenzierten geistigen Bedürfnisse und Interessen auf physisch-ökonomische Trieberregungen restlos zurückführen will. Für die Gesamtauffassung der menschlichen Natur ist also ein kritischer Idealismus unerläfslich, was sich in der Untersuchung des sozialhistorischen Gesamtprozesses noch deutlicher herausstellen wird, wo der allgemeine Kampf ums Dasein immer mehr die spezielle Form des Kampfes um Wahrheit und Gerechtigkeit und Freiheit annimmt.

Die entwicklungsgeschichtliche Wandelung des Kampfes ums *Dasein* in den Kampf um das *Ideal* kann der Materialismus nie und nimmer erklären. Der Kampf bleibt, aber der *Selektionswert* des materiellen und geistigen Seins ändert sich in den Stufen des geschichtlichen Prozesses. Wie aber der naturhistorische Ursprung des Ideals möglich ist, ist nun gezeigt worden, nämlich in dem Nachweis, dafs der in der biologischen Welt auszufechtende Daseinskampf nicht ausschliefslich ein Kampf um das materielle Einzeldasein ist, sondern in der Tendenz der Vervollkommnung der Gattung die Vorstufe des menschlichen Ideals enthält. Der organische Kampf um die Existenzform der Gattung wird aber dadurch zum geistigen Kampf um die Idee, dafs durch die Technik der gesellschaftlichen Arbeit das instinktiv und sinnlich gebundene Bewufstsein des Tieres zum logischen Bewufstsein des Menschen objektiviert wird, ein Entwicklungsprozefs, der in dem Abschnitt über das Verhältnis der technischen und logischen Funktionen näher untersucht worden ist. Das Ideal ist der logisch vorgestellte Selektionswert des Menschengeschlechts.

Fünftes Kapitel.

Der sozialhistorische Gesamtprozefs.

1. Die Idee des geschichtlichen Fortschrittes.

In den polemischen Diskussionen über den historischen Materialismus wird meist der Umstand vernachlässigt, dafs die einen in der materialistischen Geschichtsauffassung eine blofse Methode der geschichtlichen oder sozialen Forschung erblicken, dafs andere aber in ihr eine vollständige Geschichtsphilosophie sehen und wieder andere mit ihr als einer neuen Weltanschauung rechnen. Daher rührt die Meinungsverschiedenheit, wie weit diese Theorie einer Korrektur und Ergänzung bedürfe, wobei dieselbe von den einen verlangt, von den anderen abgewiesen wird. Wenn z. B. Kautsky sagt, dafs die materialistische Geschichtsauffassung es gar nicht mit einer Erklärung der menschlichen Natur und ihrer ursprünglichen Anlagen zu thun habe, sie vielmehr die menschliche ebenso wie die äufsere Natur bei ihren Betrachtungen als einen gegebenen Faktor voraussetze und sich darauf beschränke, die Veränderungen, welche die Bethätigung der ursprünglichen Anlagen im Laufe der Geschichte aufweist, zu begreifen, — so ist das richtig im engeren Sinne der ökonomisch-historischen Methode, nicht aber im weiteren Sinne der materialistischen Geschichts-

auffassung und geradezu falsch vom Standpunkt der philosophischen Weltanschauung des Marxismus, in welcher über die menschliche Natur und die äufsere Natur prinzipielle Lehren zum Ausdruck kommen.

Diese abweichenden Ansichten über Wesen und Zweck der Marxschen Geschichtstheorie treten namentlich in den Diskussionen über das Verhältnis der ökonomischen und moralischen Kräfte, der Notwendigkeit und Freiheit in der geschichtlichen Entwicklung zu Tage.

Als philosophische Weltanschauung enthält der Marxismus den Begriff des sozialhistorischen Gesamtprozesses und die Idee des menschlich-sittlichen Fortschrittes. Meist spricht Marx von der Bewegung und der Stufenleiter der Gesellschaftsformen nur auf Grund der Veränderungen ihrer ökonomischen Struktur und ihrer produktiven Kräfte. Aber diese rein ökonomische Wertung der Gesellschaftsstufen, gemessen an dem jeweiligen Stand der Technik, wird überragt von einer teleologischen und moralischen Auffassung, welche den geschichtlichen Fortschritt nicht nach den ökonomischen Stufen der technischen Entwicklung, sondern nach den moralischen Stufen der menschheitlichen Entwicklung bemifst.

Wird auch die Menschengeschichte in letzter Instanz als eine ökonomische Geschichte des Mehrwerts in seinen verschiedenen Gestaltungen enträtselt, so dafs sogar von einer „Naturbasis des Mehrwerts“ gesprochen werden kann, derart, dafs, sobald die Menschen sich aus ihren ersten Tierzuständen herausgearbeitet, ihre Arbeit selbst also schon in gewissem Grade vergesellschaftet ist, Verhältnisse eintreten, worin die Mehrarbeit des einen zur Existenzbedingung des anderen wird,[1]) so wird doch ebendieselbe Geschichte andererseits in moralischer Hinsicht als eine Geschichte von Herrschafts- und Knechtschafts-

[1]) Das Kapital. 3. Aufl. S. 532.

verhältnissen aufgefaſst, sei es nun Klassenherrschaft, Rassenherrschaft oder Herrschaft des Mannes über die Frau.

Dergleichen historische Urteile sind aber keine rein wissenschaftlichen, geschweige rein ökonomischen Urteile. Sie sind moralisch begründet, und zwar in einem idealen Prinzip, in welchem ein sein sollendes Verhältnis des Menschen zum Menschen, unabhängig von Klasse, Rasse und Geschlecht, zum Ausdruck gelangt. Nur das Bewuſstsein dieser moralgesetzlichen Idee kann den Bestimmungsgrund für historische Werturteile abgeben, wie sie der Marxismus über die verschiedenen Stufen der geschichtlichen Entwicklung gefällt hat. Ich erinnere daran, daſs ich schon mehrfach auf Grund der litterarischen Zeugnisse darauf aufmerksam gemacht habe, daſs der Marxismus von Anfang bis Ende eine ethische Grundlage hat, weshalb ich auf die betreffenden Kapitel des zweiten Buches verweise. Man darf sich in dieser Hinsicht durch die entgegengesetzten Äuſserungen der Marxisten und selbst durch die Darstellungsweise von Marx nicht beirren lassen. Die tendenziös und oft ironisch auftretende Abweisung aller ethischen Reflexionen ist durch die seichten Moralrezepte der Gegner herausgefordert worden. Im Herzen der Marxschen Philosophie glüht aber die reine Flamme einer höheren Menschheitsmoral, welche überall mit einer gewaltigen Kraft der Erleuchtung und Befreiung die äuſsere Hülle der Darstellung zu durchbrechen sucht.

Hier ist nun zu konstatieren, daſs zwischen der wissenschaftlich-ökonomischen Untersuchung und der moralisch-teleologischen Beurteilung der Geschichte offenbar ein Widerspruch besteht, der besonders darin zum Ausdruck kommt, daſs man das eine Mal alle vergangenen Gesellschaftszustände des Menschengeschlechts für notwendig und vernünftig erklärt, andererseits aber in den Urteilen über den Mehrwert, die Ausbeutung und Knechtung rein moralische Gesichtspunkte anerkennt, welche jene Zustände als

unvernünftig und ungerecht charakterisieren. Es giebt eben zweierlei Arten, wie das bewufste und denkende Subjekt zu den Thatsachen der Geschichte sich verhält: eine wissenschaftliche und eine praktische Beziehung. Für die wissenschaftliche Forschung ist eine Maschine, eine heroische That oder ein Gedicht von gleichem Wert, oder sie haben vielmehr alle miteinander gar keinen Wert. Die kausale Wissenschaft hat mit Werturteilen nichts zu thun. Aber diese methodische Grenze ist zugleich die Grenze für die rein theoretische Erkenntnis der Geschichte. Insofern die Geschichte das Werk der Menschen ist, wird die Geschichtsauffassung auch immer praktische Urteile fällen müssen, um überhaupt den geschichtlichen Zusammenhang sinngemäfs zu verstehen. Nur aus dem moralischen Ziele der Geschichte heraus konnte Marx die Aufeinanderfolge in den Stufen der menschlichen Ordnung und Gesittung beurteilen, weshalb seine Geschichtsauffassung in letzter Hinsicht von einer moralischen Teleologie beherrscht wird.

Idealistisch ist es auch, die Geschichte als einen Stufengang der Freiheit anzusehen. „Freiheit besteht also in der auf Erkenntnis der Naturnotwendigkeiten gegründeten Herrschaft über uns selbst und über die äufsere Natur; sie ist damit notwendig ein Produkt der geschichtlichen Entwicklung. Die ersten sich vom Tierreich sondernden Menschen waren in allem Wesentlichen so unfrei wie die Tiere selbst; aber jeder Fortschritt in der Kultur war ein Schritt zur Freiheit. An der Schwelle der Menschheitsgeschichte steht die Entdeckung der Verwandlung von mechanischer Bewegung in Wärme: die Erzeugung des Reibfeuers; am Abschlufs der bisherigen Entwicklung steht die Entdeckung der Verwandlung von Wärme in mechanische Bewegung: die Dampfmaschine. Und trotz der riesigen befreienden Umwälzung, die die Dampfmaschine in der gesellschaftlichen Welt vollzieht — sie ist noch nicht halb vollendet —, ist es doch unzweifelhaft, dafs das Reib-

feuer sie an weltbefreiender Wirkung noch übertrifft. Denn das Reibfeuer gab dem Menschen zum erstenmal die Herrschaft über eine Naturkraft und trennte ihn damit endgültig vom Tierreich. Die Dampfmaschine wird nie einen so gewaltigen Sprung in der Menschheitsentwicklung zu Stande bringen, so sehr sie auch als Repräsentantin aller jener an sie sich anlehnenden gewaltigen Produktivkräfte gilt, mit deren Hilfe allein ein Gesellschaftszustand ermöglicht wird, worin es keine Klassenunterschiede, keine Sorgen um die individuellen Existenzmittel mehr giebt, und worin von wirklich menschlicher Freiheit, von einer Existenz in Harmonie mit den erkannten Naturgesetzen, zum erstenmal die Rede sein kann[1]."

In diesen Sätzen wird die Freiheit in erster Linie als eine technische Beherrschung der Natur definiert, während der andere Teil der Definition „die Herrschaft über uns selbst" dem Autor gänzlich aus dem Gesichtskreis verloren geht. In der Idee der Herrschaft über uns selbst liegt aber der Schwerpunkt der moralischen Freiheit und der moralischen Geschichtsauffassung. Nach Engels ist die Freiheit ein Produkt der geschichtlichen Entwicklung. Ich habe oben gezeigt, dafs seit Erwerbung des künstlichen Werkzeugs der Mensch vom Sklavendienst der Organe und Instinkte losgelöst wurde und die geistige Entwicklung mit der technisch-ökonomischen Beherrschung der Natur parallel gelaufen ist. Ist die Technik ein Werkzeug der Freiheit, so kann sie nicht direkt als Produkt der geschichtlichen Entwicklung angesehen werden. Die Freiheit ist vielmehr die Ursache der geschichtlichen Entwicklung, und wie Kant gezeigt hat, giebt es ohne diese Freiheit keinen Fortschritt und keine Vervollkommnung. Die Entwicklung kann nicht restlos mechanisch-kausal erklärt werden. Der Mechanismus kennt überhaupt keine Geschichte. Die Selbst-

[1]) Anti-Dühring, 2. Aufl. S. 104.

thätigkeit des Willens in der transzendentalen Freiheit ist die für die Physik unerforschbare Ursache aller historischen Entwicklung, was aber keineswegs ausschliefst, dafs das erfahrungsmäfsige Bewufstsein der Freiheit seine historisch und ökonomisch erkennbaren Stufen hat.

Engels definiert ferner das Wesen der Freiheit im Anschlufs an Hegel als die Einsicht in die Notwendigkeit, als die begriffene Notwendigkeit. „Nicht in der geträumten Unabhängigkeit von den Naturgesetzen liegt die Freiheit, sondern in der Erkenntnis dieser Gesetze und in der damit gegebenen Möglichkeit sie planmäfsig zu bestimmten Zwecken wirken zu lassen." Engels versteht die Freiheit nur im logischen und technischen, nicht aber im transzendentalen und moralischen Sinne des Wortes. Worin bestehen aber jene „bestimmten Zwecke" und welches ist jene Möglichkeit, die Naturgesetze zu diesen Zwecken planmäfsig wirken zu lassen? Jene Zwecke können nur die ethischen Zwecke der Menschheit und jene Möglichkeit kann nur die transzendentale Freiheit des Willens sein. Hier tritt die Kantische Freiheitslehre in ihre Rechte, dafs nämlich jene wesentlichen Zwecke der Menschheit, welchen die Natur dienen soll, durch das moralische Gesetz aufgegeben werden, und dafs der Wille nur insofern frei ist, als er von den moral-gesetzlichen Zwecken sich bestimmen läfst. Darin besteht die Freiheit, dafs wir die Naturgesetze durch unsere Einsicht und unser Wollen den moralischen Gesetzen unterordnen. Die Freiheit ist nicht nur eine logisch begriffene Natur-Notwendigkeit, sondern eine produktive Kultur-Notwendigkeit idealer Art, die aus der Selbstgesetzgebung des Willens entspringt und eine „höhere Natur" schafft. Die Freiheit ist kein Gegenstand naturwissenschaftlicher Wahrnehmung, sondern des moralischen Gewissens. Wir wissen die Freiheit, ohne sie einzusehen und von ihr eine theoretische Erkenntnis im Sinne der Naturwissenschaft zu haben. Wir haben nur

ein direktes, kein indirektes Bewufstsein der Freiheit. Zu begreifen und zu erforschen ist sie nur in ihren Wirkungen, und die höchste kritische Erkenntnis besteht, wie Kant bemerkt, darin, ihre Unbegreiflichkeit zu begreifen. Zu begreifen, wie Freiheit möglich sei, ist der Aufgabe gleich zu begreifen, wie die Wirklichkeit möglich sei. Die Freiheit ist nicht so sehr ein Wissen, als vielmehr ein Gewissen; sie ist kein Begriff, sondern eine That. Durch die That wird sie zum Begriff.

Die einseitig technische Auffassung der Freiheit verleitet Engels dazu, die „wirklich menschliche Freiheit" der Zukunft von der Entwicklung der ökonomischen Produktivkräfte, von der Dampfmaschine, zu erwarten und von ihr das Aufhören der Klassenunterschiede abhängig zu machen. Es ist ein verhängnisvoller sozial-psychologischer Irrtum des Marxismus, die Klassengliederung und Klassenherrschaft nur auf technisch-ökonomische Ursachen zurückzuführen und infolgedessen die Aufhebung der Klassengegensätze auch nur auf das Aufhören der wirtschaftlichen Ursachen zu begründen. Als wenn die Klassenherrschaft nicht auch durch mangelnde „Herrschaft über uns selbst", also durch moralische resp. unmoralische Ursachen bedingt sei. Die Freiheit ist nicht nur Herrschaft über die äufsere Natur, sondern die wahre menschliche Freiheit ist die Herrschaft über das „innere Vieh" und eine gesellschaftliche Willensbeziehung der Individuen untereinander in ihrem wirtschaftlichen, sexualen und geistigen Zusammenleben. Aber dieser moralische Charakter der Freiheit wird von Engels weiterhin nicht mehr berücksichtigt, wie er denn überhaupt die spezielle Abhängigkeit der Willens-Eigenschaften von der Ökonomie und den sozialen Verhältnissen zweifellos übertreibt.

Engels meint z. B., dafs erst seit Aufkommen der Klassengegensätze es gerade die schlechten Leidenschaften der Menschen seien, Habsucht und Herrschsucht,

die zu Hebeln der geschichtlichen Entwicklung wurden, wovon z. B. die Geschichte des Feudalismus und der Bourgeoisie ein einzig fortlaufender Beweis sei. Engels läfst aufser Acht, dafs auch vor der Periode der Klassengegensätze Habsucht und Herrschsucht ebenso oder noch viel schlimmer im Rassenkampf gewütet haben, wo man den Stammesfremdling einfach totschlug und nicht selten auffrafs, was doch entschieden viel tierischer als die ökonomische Klassenausbeutung ist. Habsucht, Herrschsucht und Wollust, welche die Ethiker von jeher als die drei Kardinallaster des Menschen bezeichnet haben, sind nicht Willenseigenschaften einer bestimmten ökonomisch-historischen Epoche, sondern „schlechte Leidenschaften" der allgemein menschlichen Natur, die in früheren Perioden eine nicht weniger wichtige Rolle gespielt haben und aus der tierischen Vergangenheit des Menschen entsprungen sind, was aber nicht ausschliefst, dafs die Art und Weise von den ökonomischen Verhältnissen abhängt, in welchen die Leidenschaften zur Wirkung gelangen. Mit dieser einseitigen klassenmaterialistischen Enträtselung der Laster hängt auch die utopistische Vorstellung von der Tugend der Menschen in einer sozialistisch organisierten Gesellschaft und von der „Brüderlichkeit" in der alten Gentilgesellschaft zusammen.

Mag darum die neue materialistische Geschichtsauffassung die „bisherige sonst nur aus der Bosheit der Menschen zu erklärende Klassenherrschaft natürlich und vernünftig erklären" und die utopistischen Sozialisten verspotten, welche die bisherige Geschichte vor den Richterstuhl der Vernunft forderten, so können auch die Marxisten nicht aus ihrer moralisch-menschlichen Haut fahren und müssen sie schliefslich denselben Mafsstab der moralischen Vernunft an die geschichtlichen Thatsachen anlegen. Diese Widersprüche entspringen aber daher, dafs sie das eine Mal den geschichtlichen Fortschritt nur als einen rein technischen betrachten, wozu es notwendig war, dafs Klassen-

gegensätze waren, „dafs es immer herrschende und beherrschte, ausbeutende und ausgebeutete Klassen gegeben hat und die grofse Mehrzahl der Menschen stets zu harter Arbeit und wenig Genufs verurteilt war[1]," das andere Mal aber trotzdem den geschichtlichen Fortschritt nach dem Prinzip der Menschlichkeit und Freiheit und nach dem Ziel der zukünftigen Entwicklung beurteilen. So wird z. B. in der Schilderung der kapitalistischen Entwicklung im „Kapital" die schonungslose Unterdrückung und Ausbeutung der arbeitenden Klassen keineswegs als vernünftig hingestellt. Sie wird vielmehr mit den schärfsten Worten moralisch gebrandmarkt.

Der Widerspruch zwischen der ökonomischen und moralischen Geschichtsauffassung hat seinen Grund in dem Widerspruch zwischen der praktisch-revolutionären und logisch-dialektischen Tendenz des Marxismus. In ihrem Herzen waren die Begründer des Marxismus von einem tief moralischen Gefühl für Menschenwürde, Freiheit und Gerechtigkeit erfüllt. In ihrem Verstand waren sie jedoch von der Hegelschen Dialektik bethört, welche alles Wirkliche für vernünftig erklärte. Nun giebt es aber zweierlei Vernünftigkeit, eine logische und eine praktische Vernünftigkeit. Insofern die Denkgesetze der Dialektik zugleich Gesetze der Wirklichkeit sind, ist alles vernünftig, d. h. gerechtfertigt vor den logischen Akten der Wissenschaft. Die logische Betrachtungsweise kennt keine Wertunterschiede in der Entwicklung; wohl kennt sie Stufen im dialektischen Prozefs, aber dieser Prozefs steht im Grunde still, und insofern sind die dialektischen Stufen gleichwertig. Trotz der Ausführungen Engels über das Verhältnis der Hegelschen Dialektik zu der ökonomischen Geschichtstheorie, in denen er die Beziehung des Vernünftigen zum Unvernünf-

---

[1]) Brake'scher Volkskalender, Braunschweig 1878. Engels' Biographie über Karl Marx. S. 94.

tigen als einen Werdeprozefs hinstellt, bleibt dieser Widerspruch bestehen. Der Marxismus hat das wissenschaftliche und ethische Urteil über die Menschengeschichte nicht innerlich zu versöhnen gewufst. Mit der abstrakten Formel des dialektischen Umschlags ist das Problem nicht gelöst. Dafs hier aber der alte Streit zwischen quantitativer und qualitativer Weltanschauung hineinspielt und keine Lösung findet, wie er überhaupt keine endgültige theoretische Lösung finden kann, weifs jeder, der mit der Geschichte der moralischen Weltweisheit vertraut ist.

Auch die dialektische Theorie kann die vergangenen Perioden der Geschichte in ihren Schattenseiten nicht rechtfertigen. Wenn in jenen Perioden Menschen lebten, welche gewisse Sozialzustände für ungerecht und unvernünftig erklärten und diese Ungerechtigkeit und Unvernunft fühlten und innerlich erlebten, so sind jene Perioden und Zustände nur insoweit vom Standpunkt der Entwicklung gerechtfertigt, als die Erkenntnis und das Gefühl des Unrechts zur Empörung trieb und als ideale umgestaltende Kraft in den Entwicklungsprozefs der Menschheits-Geschichte eingriff.

2. Die gesellschaftliche Arbeitsteilung.

In der Stellungnahme zu den Problemen der ökonomischen Geschichtsauffassung beruft man sich meist auf die klassische Formulierung, welche Marx im Vorwort zur „Kritik der politischen Ökonomie“ (1859) gegeben hat. Hier wird der sozialhistorische Gesamtprozefs so dargestellt, dafs die Produktionsverhältnisse die reale Basis bilden, auf welcher sich der juristische und politische Überbau erhebt. Das Verhältnis der sozialen Ökonomie zum sozialen Bewufstsein wird nach dem mechanisch-räumlichen Bilde von Basis und Überbau gefafst, wohl in Analogie mit der Konstruktion eines Hauses, das aus einem Fundament und dem sichtbaren Gebäude besteht. Welcher Art sind nun die Kräfte, wodurch der geistige Überbau über die reale Basis

sich erheben kann? Eine Antwort deutet der folgende Satz an: „Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozefs überhaupt.“ Hier wird das mechanisch-räumliche Verhältnis von Basis und Überbau in ein solches der Ursache und Wirkung näher modifiziert. Marx gebraucht zwar nur die Ausdrücke der Bedingung und Bestimmung und will er wohl mit dieser allgemeinen Redewendung andeuten, dafs soziale Ökonomie und soziales Bewufstsein nicht in dem direkten Verhältnis von aktiver Ursache und passiver Wirkung stehen. Wenn auch die Bewufstseinsformen den ökonomischen Verhältnissen „entsprechen“, so sagt doch Marx andererseits, dafs mit der Veränderung der ökonomischen Grundlage der ganze ungeheure Überbau langsamer oder rascher sich umwälzt. Es besteht nach dieser Auslegung kein genauer in allen einzelnen Punkten zutreffender Parallelismus zwischen den jeweiligen ökonomischen Verhältnissen und sozialen Bewufstseinsformen. Die Umwälzung des geistigen Lebens kann rascher oder langsamer von statten gehen. „Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein.“ Es können also Widersprüche zwischen den wirtschaftlichen und geistigen Verhältnissen auftreten. In den juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz ideologischen Formen werden die Menschen sich dieses Konfliktes bewufst und fechten sie ihn aus. Hier treten also psychologische Faktoren ein und gewinnt der geistige Lebensprozefs eine relative Selbständigkeit. Aber die geistigen Kämpfe der Menschen in den ideologischen Formen sind offenbar nicht Selbstzweck, sondern die Konflikte sind in letzter Instanz wieder sozial-ökonomischer Natur, Konflikte zwischen Produktionskräften und Produktionsformen, welche die Menschen als geistige Drahtpuppen in Bewegung setzen. Die ideologischen Kämpfe sind demnach nichts als Scheingefechte.

Diese Theorie gilt indes nur für die bisherige Geschichte, und Marx versteht darunter in „grofsen Umrissen asiatische, antike, feudale und modern bürgerliche Produktionsweisen als progressive Epochen der ökonomischen Gesellschaftsformation". Die bürgerliche schliefst die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft ab. Welche Theorie gilt nun für die Urgeschichte und die Zukunftsgeschichte der Menschheit? Was die letztere anbetrifft, so wird zwar auch in Zukunft die Technik die Grundlage der sozialen Organisation bilden. Aber die Menschen werden als Freie und Gleiche die Technik und Produktion beherrschen. Engels sieht damit den Menschen endgültig aus dem Tierreich scheiden, und Marx ruft mit prophetischem Seherblick aus: „Nur bei einer Ordnung der Dinge, wo es keine Klassen und keinen Klassengegensatz giebt, werden die gesellschaftlichen Evolutionen aufhören politische Revolutionen zu sein. Bis dahin wird am Vorabend jeder allgemeinen Neugestaltung der Gesellschaft das letzte Wort der sozialen Wissenschaft stets lauten: „Kampf oder Tod; blutiger Krieg oder das Nichts. So ist die Frage unerbittlich gestellt." [1])

In Bezug auf die Urgeschichte hat Engels, wie nachgewiesen wurde, eine Ausnahme von dem historischen Schema des ökonomischen Materialismus gemacht. In der Urzeit sind natürliche Verwandtschaft und Gesellschaftsverband das gesellschaftbildende Prinzip. Man darf aber auch bezweifeln, ob das historische Schema, das Marx vornehmlich aus der Analyse des kapitalistischen Produktionsprozesses gewann, so weit generalisiert werden darf, um es auf andere Epochen der Zivilisationsgeschichte anzuwenden, namentlich auf die früheren, in welchen noch Rassenkämpfe neben den Klassenkämpfen eine grofse Rolle spielten.[2]) Das

---

[1]) Das Elend der Philosophie u. s. w. S. 164.

[2]) Soweit Marx dieses Schema auf vergangene Epochen anwendet, modifiziert er dasselbe in entsprechender Weise. Man vergleiche darüber

historische Schema des ökonomischen Klassenmaterialismus kommt in erster Linie für die kapitalistische Periode in Betracht und ist namentlich in den Sätzen des „Kommunistischen Manifestes“ zum Ausdruck gelangt. „Die herrschenden Ideen einer Zeit waren stets nur die Ideen der herrschenden Klassen.“ Zwar wird zugegeben, dafs das gesellschaftliche Bewufstsein, aller Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit zum Trotz, in gewissen gemeinsamen Formen sich bewegt, aber diese formale Gemeinsamkeit wird wieder dahin eingeschränkt, dafs sie auf der Gemeinsamkeit des Klassengegensatzes beruht und nur mit dem gänzlichen Verschwinden des Klassengegensatzes sich vollständig auflösen kann.

Demnach hat es bisher nie Ideen gegeben, die über den Klassengegensätzen stehen. Das ist aber eine sehr einseitige Auffassung des geistigen Lebensprozesses des Menschengeschlechts. Es giebt gemeinsame Bewufstseinsformen, die mehr oder minder über den Klassengegensätzen stehen, womit keineswegs geleugnet werden soll, dafs die herrschenden Ideen der herrschenden Klasse für die politische Gestaltung fast durchweg die ausschlaggebenden gewesen sind. Es heifst indes der geistigen Geschichte Gewalt anthun, wenn

das Vorwort zum „Achtzehnten Brumaire“ aus dem Jahre 1869: „Schliefslich hoffe ich, dafs meine Schrift zur Beseitigung der jetzt namentlich in Deutschland landläufigen Schulphrase vom sogenannten Cäsarismus beitragen wird. Bei dieser oberflächlichen geschichtlichen Analogie vergifst man die Hauptsache, dafs nämlich im alten Rom der Klassenkampf nur innerhalb einer privilegierten Minorität spielte, zwischen den freien Reichen und den freien Armen, während die grofse produktive Masse der Bevölkerung, die Sklaven, das blofs passive Piedestal für jene Kämpfer bildete. Man vergifst Sismondis bedeutenden Ausspruch: Das römische Proletariat lebte auf Kosten der Gesellschaft, während die moderne Gesellschaft auf Kosten des Proletariats lebt. Bei so gänzlicher Verschiedenheit zwischen den materiellen, ökonomischen Bedingungen des antiken und modernen Klassenkampfes können auch seine politischen Ausgeburten nicht mehr mit einander gemein haben als der Erzbischof von Canterbury mit dem Hohenpriester Samuel.“

man alle Ideen ganz und direkt über den einen Leisten des Klassenkampfes schlagen will. Einige Marxisten haben in dieser ökonomischen Entlarvung der Ideen durch den Klassenmaterialismus Erstaunliches geleistet. Die Marxisten vergessen ganz und gar, dafs das geistige Leben der Menschen progressiv immer mehr Selbstzweck zu werden strebt und von den ökonomischen Klasseninteressen sich loszulösen sucht. Die ideologischen Bewufstseinformen und Kämpfe der Vergangenheit sind nicht restlos als Reflexe der ökonomischen Klassenkonflikte zu enträtseln. Der Marxismus erkennt z. B. nur eine Klassenmoral an. Die moralische Geschichte des Menschengeschlechts zeigt aber, dafs es auch eine über den Klassengegensätzen stehende Menschheitsmoral gegeben hat, deren Ideen progressiv im Gegensatz zur Rassen- und Klassenmoral sich entwickelt haben. Diese moralpsychologische Thatsache kann der Marxismus nicht erklären, ja er leugnet sie fälschlicherweise als historisches Faktum überhaupt oder wirft sie in die Rumpelkammer der Illusionen.

Der Grundmangel des ökonomischen Materialismus ist seine sozialpsychologische Unzulänglichkeit. Nach dieser Richtung bedarf er besonders einer Fortentwicklung, welche indes die prinzipiellen Grundanschauungen keineswegs berührt. Das psychologische Verhältnis, das zwischen der ökonomischen Basis und dem geistigen Überbau besteht und durch den Klassenkampf vermittelt wird, ist von Engels später unter dem Gesichtspunkt der gesellschaftlichen Arbeitsteilung und der geistigen Überlieferung näher bestimmt worden. Ich verweise diesbezüglich auf den IV. Abschnitt in „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“ und auf die letzten Briefe von Engels, die erst nach seinem Tode veröffentlicht wurden.

Der sozial-historische Gesamtprozefs des Menschengeschlechts vollzieht sich in Raum und Zeit, in Form eines

Nebeneinander und Nacheinander von Menschen, Einrichtungen und Ideen. Dieser Prozefs ist nicht ein einfacher Mechanismus nach Ursache und Wirkung, sondern er ist aufserdem eine Entwicklung, d. h. aus einfachen Beziehungen treten Sonderungen und Teilungen in der substanziellen Grundlage und damit in den Funktionen des sozialen Prozesses auf. Die Arbeitsteilung im sozialen Zusammenwirken und die Differenzierung der Triebe ist der Zwischenprozefs, welcher zwischen ökonomischer Basis und ideologischer Bewufstseinsform vermittelt. Hierbei ist aber die technische Arbeitsteilung von der sozialen zu unterscheiden. Die technisch-wirtschaftliche Arbeitsteilung vollzieht sich durch Differenzierung und Vervollkommnung der Werkzeuge, Maschinen und Produktionseinrichtungen. Sie ist nach der ökonomischen Geschichtsauffassung die Ursache für die soziale Arbeitsteilung, d. h. für die Sonderung der Aufgaben und Verrichtungen der Einzelnen und Gruppen innerhalb der Gesellschaft. Die Teilung der Arbeit wird aber zugleich zu einer Teilung der Herrschaft, indem die überlegenen Gruppen sich zusammenschliefsen, gemeinsame Interessen bilden und im gesellschaftlichen Bewufstsein bestimmte Rechtsformen für diese Interessen und politische Schutzmittel u. s. w. sich aneignen. Die technische Arbeitsteilung kann darum nicht die einzige Ursache für die soziale Klassengliederung sein. Der technischen Arbeitsteilung gingen naturgegebene Differenzen in den physischen und geistigen Kräften der Menschen voraus, welche schon an sich eine soziale Differenzierung in den Funktionen und Stellungen bedingten. In der tierischen Herde ist dieses Verhältnis schon vorgebildet.

Engels schreibt: „Die Gesellschaft erzeugt gewisse gemeinsame Funktionen, deren sie nicht entraten kann. Die hierzu ernannten Leute bilden einen neuen Zweig der Teilung der Arbeit innerhalb der Gesellschaft. Sie erhalten

damit besondere Interessen auch gegenüber ihren Mandatoren, sie verselbständigen sich ihnen gegenüber, und — der Staat ist da.“ So einfach rationalistisch ist die Klassenordnung nicht entstanden. Die Arbeitsteilung innerhalb der Gesellschaft hat auch immer zur Herrschaft der einen Gruppe über die andere geführt. Die Ursache dieser sozialen Teilung zwischen Herren und Knechten kann ursprünglich nicht wieder eine technische oder ökonomische sein, sie mufs aus naturwüchsigen Ungleichheiten der Menschen entspringen. In seinem nachgelassenen Aufsatz über den „Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen“ hat Engels selbst einmal diesen biologischen Ursprung der Klassengliederung angedeutet, indem er sie auf die Sonderung von Kopfarbeit und Handarbeit zurückführt, und Marx geht gelegentlich so weit, die Entstehung der Klassen und Stände auf dieselben Gesetze zurückzuführen, nach denen die Sonderung der Tier- und Pflanzenarten vor sich geht, und sogar von einer Naturbasis des Mehrwerts zu sprechen.

Hiermit ist die Beziehung der Darwinistischen zur Marxistischen Gesellschaftslehre in ihren letzten Zusammenhängen erfafst. Die soziale Klassengliederung ist einerseits auf die technische durch die Stufe der wirtschaftlichen Produktivkräfte bedingte Arbeitsteilung, andrerseits durch naturwüchsige psycho-physische Ungleichheiten und Überlegenheiten der Menschen bestimmt. In diesem Sinne giebt es eine soziale Auslese der Individuen; aber diese Auslese der Menschen inbezug auf ihren Arbeitsberuf wie auf die Sonderung von Herren und Knechten, von Ausbeutern und Ausgebeuteten ist in den verschiedenen Stufen der Gesellschaft verschieden, und zwar abhängig einerseits von der Entwicklung der Produktivkräfte, andererseits aber von dem moralischen Selektionswert, der in der jeweiligen Gesellschaft zur herrschenden Idee geworden ist.

Die vulgären Darwinistischen Sozialtheoretiker übersehen meist diese beiden Maſsstäbe, welche an die Beurteilung der sozialen Auslese zu legen sind. Ich verweise diesbezüglich auf meine Untersuchungen über „Die Darwinsche Theorie und der Sozialismus“ und hebe nur Folgendes hervor [1]). Schon in der tierischen Herde giebt es eine Differenzierung von Funktionen und Stellungen. Die Erwerbung des Werkzeugs und die Entwicklung der Arbeit steigerte die Sonderung und Zusammenordnung der Individuen innerhalb der Gesellschaft, muſste aber ursprünglich an die naturgegebenen Differenzen der organischen Variationen anknüpfen. Die Arbeits- und Herrschaftsteilung in der Urgesellschaft ist auf die Solidarität begründet, wie in der tierischen Herde. Die Erhaltung und Steigerung der Existenzform der Gattung ist der Selektionswert der Individuen. Erst aus dem Rassenkampf zwischen Horden und Stämmen entwickelte sich die eigentliche Klassengliederung, indem ursprünglich die unterdrückten und aus-

[1]) Es ist eine nicht genug zu tadelnde Verirrung der Darwinistischen Sozialtheoretiker, die juristischen Begriffe der Familie und der Vererbung sowie den ökonomischen Begriff der Klasse mit den naturgeschichtlichen Begriffen der organischen Familie und Rasse identisch zu setzen. Der Selektionswert, d. h. der Gradmesser der individuellen Tüchtigkeit in der kapitalistischen Gesellschaft ist ein rein ökonomischer. Überdies ist es nicht die wirtschaftliche Organisations- und Produktionskraft, welche in der Auslese entscheidet, sondern der finanzielle Erfolg. Der Kampf ums Dasein ist zu einer Konkurrenz um den Profit geworden, der mit dem ursprünglichen Darwinistischen Begriff der vervollkommenden Zuchtwahl nichts mehr gemein hat, sondern im Gegenteil eine immer mehr um sich greifende Ursache der moralischen und organischen Entartung wird. Es ist die dringendste Aufgabe der Gegenwart, dem modernen Geschlecht das Bewuſstsein eines höheren Selektionswertes, eines neuen Gewissens, einzupflanzen, das der einheitlichen persönlichen Entwicklung aller menschlichen Kräfte entspricht und in den Krautjunkern, Schlotbaronen und Börsenkönigen nicht mehr die Blüte der menschlichen Rasse anerkennt.

gebeuteten Klassen aus überwundenen und zu Sklaven gemachten Stammesfremdlingen bestehen. Die Einführung der Sklaverei hat nachweislich ökonomische Ursachen gehabt, indem namentlich der Übergang vom Jäger- und Nomadenleben zum Ackerbau wirtschaftliche Arbeitskräfte erforderte.

Die Arbeitsteilung ist also nicht die einzige Ursache für die Gruppenbildungen innerhalb der Gesellschaft. Damit gewisse Gruppen sich verselbständigen und zur sozialen Herrschaft gelangen, müssen ursprüngliche Ungleichheiten verschiedener Art in Wirksamkeit treten, z. B. natürliche Überlegenheiten der physischen oder geistigen Kräfte Einzelner oder ganzer Gruppen. Nur dadurch ist es möglich dafs die verschiedenen Gebiete der sozialen Arbeitsteilung nicht nur Eigenbewegung erlangen, sondern auch zu ideologischen Mächten werden können, welche auf andere Gebiete zurückwirken.

Nach Engels' Auffassung weisen alle speziellen geistigen Bewegungen in der Gesellschaft in letzter Instanz wieder auf die ökonomische Bewegung als die „weitaus stärkste, ursprünglichste, entscheidendste" zurück. Der Begriff der ökonomischen Bewegung bedarf aber selbst einer näheren Erläuterung. Wie die geschichtliche Entwicklung des Marxismus zeigt, ist dieser Begriff zum Schaden seines wahren Verständnisses nicht einheitlich durchgeführt worden. Die ökonomischen Ursachen der Geschichte werden einmal als ökonomisches Bedürfnis: Essen, Trinken, Kleiden, Wohnen u. s. w. hingestellt; dann werden sie oft als wirtschaftliches Interesse, d. h. als Trieb nach Besitz und Mehrwert, speziell als Klasseninteresse, und schliefslich als materielle Existenzbedingung, d. h. als Stand der Technik und Produktivkräfte definiert. Diese Definitionen gehen kunterbunt durcheinander, obgleich sie doch wichtige Unterschiede für die Untersuchung des materiellen

Lebensprozesses als Grundlage der sozialen und geistigen Zustände bedeuten.

Die soziale Arbeitsteilung ist auch mit einer Sonderung und Entgegensetzung der Bedürfnisse und Interessen verbunden. Aber es ist eine einseitige Übertreibung des Marxismus, wenn er alle Bedürfnisse und Interessen geistiger Art als ökonomische oder als Klasseninteressen entlarven will. Er hat unrecht, wenn er das geistige Interesse nicht als eine ursprüngliche und selbständige Triebfeder der menschlichen Natur in sozialen Handlungen anerkennt. Die Frage nach dem Mafs seines Einflusses gehört nicht hierher. Im Prozefs der sozialen Differenzierung werden die geistigen Bedürfnisse und Interessen immer mehr Selbstzweck und erheben sie sich über die Klasseninteressen, namentlich in den höheren Sphären der Moral, Philosophie und Kunst. Diese Anschauung ist jedoch auch dem Marxismus in gewisser Hinsicht nicht ganz fremd. In der vergangenen Geschichte soll zwar nach seinen Lehren das geistige Leben ganz auf den ökonomischen Prozefs zurückführbar sein. In der Zukunft wird es freilich anders werden: Freiheit, Erkenntnis, harmonische Entwicklung aller Anlagen der reinen Menschlichkeit sollen dann zum Selbstzweck erhoben werden.

In diesem Punkte hat der radikale Bruch mit der Vergangenheit die Logik des Marxismus zum Entgleisen gebracht und seinen historischen Urteilen über die geistigen Werte der Vergangenheit in bedenklicher Weise Zwang angethan. Nur wenn wir den geistigen Bestrebungen der Vergangenheit auch einen Selbstzweck zuschreiben, dessen Bewufstwerden sich stufenmäfsig entwickelt und der in allen Ideologieen in verschiedenem Mafse durch Analyse und Kritik nachzuweisen ist; nur wenn wir die aus den geistigen Selbstzwecken der menschlichen Natur entspringenden idealen Triebfedern anerkennen, die nicht rest-

los auf ökonomische Interessen zurückzuführen sind, vermögen wir erst den Gang der Geschichte des geistigen Lebensprozesses sinngemäfs zu verstehen.

Wenn daher Engels sagt: „Nicht darin liegt die Inkonsequenz, dafs ideelle Triebkräfte anerkannt werden, sondern darin, dafs von diesen nicht weiter zurückgegangen wird auf ihre bewegenden Ursachen,“ und wenn er zu zeigen versucht, dafs diese ideellen Triebkräfte auf ökonomische Triebkräfte zurückführbar sind, so kann ich dieser Ansicht nach alledem nicht ganz zustimmen, aus Gründen, die ich schon entwickelt habe und noch weiter entwickeln werde. Es sind dieselben Gründe, welche ich in den früheren Abschnitten sowohl dem philosophischen als dem biologischen Materialismus gegenüber vom Standpunkt der kritischen Philosophie geltend gemacht habe, und die in gleicher Weise auch dem ökonomischen Materialismus gegenüber zu betonen sind. An diesem Punkte scheiden sich freilich die unvereinbaren Wege des Idealisten und Materialisten.

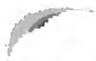
3. Die geistige Überlieferung.

Wie die gesellschaftliche Differenzierung in räumlich-kausaler, so vermittelt die geistige Überlieferung in zeitlich-kausaler Hinsicht die psychologischen Zwischenstufen zwischen sozialer Ökonomie und sozialem Bewufstsein. Die verschiedenen Formen der Ideen entfernen sich von den wirtschaftlichen Fundamenten nicht nur durch soziale Gruppenbildung von Personen, welche diese Ideen erzeugen und fortbilden, sondern auch durch zeitliche Abstände aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang mit der ökonomischen Bewegung. Wie der gesellschaftliche Prozefs räumlich in Gruppen, so zerfällt er zeitlich in Epochen, deren Vermittlung durch die geistige Überlieferung bewirkt wird.

Der aus der revolutionären Leidenschaft entspringende radikale Bruch des Marxismus mit allen vergangenen Ideen

hat, wie schon mehrfach angedeutet wurde, die sachliche Beurteilung der geistigen Werte der Vergangenheit sehr beeinträchtigt. Das Gefühl, dafs allein die volle Emanzipation von der Vergangenheit die Zukunft sicher stellen könne, trübte den klaren Blick für die geistigen Leistungen und Güter der verflossenen Zeit. Nur zu oft scheint der Wille mächtiger zu sein als der Verstand und das praktische Interesse im blinden Eifer die Theorie zu beherrschen. Die Wissenschaft von der Geschichte wird indes immer von dem Interesse an der Geschichte getragen werden. Nur das, was die Menschen interessiert, wird sie in der Erkenntnis ihrer eigenen Geschichte leiten. Schon Kant hat über die „Last von Geschichte" geklagt, die wir unseren Nachkommen hinterlassen. Er sagt in seinen „Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", dafs unsere Nachkommen ohne Zweifel die Geschichte der ältesten Zeit, von der ihnen die Urkunden längst erloschen sein dürften, nur aus dem Gesichtspunkt dessen, was sie interessiert, nämlich desjenigen, was Völker und Regierungen in weltbürgerlicher Absicht geleistet oder geschadet haben, schätzen werden. Kant will damit sagen: Nur aus dem höchsten Interesse der Menschheit kann die vergangene und gegenwärtige Geschichte des Menschengeschlechts verstanden werden. Dafs Marx im Grunde diese kritische Methode befolgt, glaube ich genugsam gezeigt zu haben. Nur wird dabei oft das ideale Interesse so hoch gestellt, dafs die Vergangenheit ihm gegenüber in Nichts versinkt.

Von diesem idealen Interesse hängt die Wertschätzung der Überlieferung ab. Marx hat nur gelegentlich die Tradition berührt. Engels hat dagegen das Problem der geistigen Überlieferung mehr in Betracht gezogen. „Die Religion, einmal gebildet, enthält stets einen überlieferten Stoff, wie denn auf allen ideologischen Gebieten die Tradition eine grofse konservative Macht ist. Aber die



Veränderungen, die mit diesem Stoff vorgehen, entspringen aus den Klassenverhältnissen, also aus den ökonomischen Verhältnissen der Menschen, die diese Veränderungen vornehmen.“ [1])

Engels hebt mit Recht den konservativen Charakter der Tradition hervor. Es ist jedoch bezeichnend, dafs er sie gelegentlich „Blödsinn“ genannt hat. Sie „spukt“ in den Köpfen. „Die Geschichte der Wissenschaften ist die Geschichte der allmählichen Beseitigung dieses Blödsinns, resp. seiner Ersetzung durch neuen, aber immer weniger absurden Blödsinn.“ Wir haben gesehen, dafs Marx sich über die Tradition in ähnlichen verächtlichen Worten ausdrückt. Gewifs ist die Tradition ein konservatives und häufig mehr noch ein hemmendes und rückschrittliches Moment der Geschichte. Aber die vergleichende Entwicklungsgeschichte des menschlichen Bewufstseins zeigt, dafs die vergangenen Stufen des Menschengeistes relative Wahrheiten enthalten, dafs sie dieselben Probleme, wenn auch in weniger entwickelter Form, zu lösen suchen, dafs sie mit denselben logischen Mitteln arbeiten, wenn auch natürlicherweise der Inhalt der vergangenen Ideologieen durch die niedrigere technische Entwicklungsstufe der wirtschaftlichen Verhältnisse beschränkt ist. Das ist im Grunde auch die Meinung Engels', aber hier von Blödsinn zu reden, ist denn doch zu weit gegangen. Man wende nicht ein, dafs diese Äufserung einem für die Öffentlichkeit nicht bestimmten Privatbrief entnommen sei und daher nicht auf die Goldwage gelegt werden dürfe. Ich habe indes im Laufe dieser Untersuchungen gezeigt, dafs Marx und Engels immer wieder in derselben verächtlichen Weise von der geistigen Überlieferung sprechen, und dafs die radikale Verwerfung der Tradition eine wenn auch nur zeitgeschichtlich bedingte Tendenz und — Fehlerquelle des Marxismus ist.

---

[1]) Ludwig Feuerbach u. s. w. S. 66.

Überdies ist die Tradition auch unter Umständen eine revolutionäre Macht. Ich erinnere nur an die Bedeutung der Wiedererweckung der griechischen Geistesbildung in der Renaissance. Noch heute fliefsen Anreize der verschiedensten Art aus der vergangenen Kultur dem modernen Bewufstsein zu. Marx hat in jüngeren Jahren selbst darauf hingewiesen, dafs die Menschheit schon längst im Traum, d. h. in der philosophischen und religiösen Idee ihre Ziele besessen hätte. Es handele sich deshalb nicht um einen grofsen Gedankenstrich zwischen Vergangenheit und Zukunft, sondern um die Vollziehung der Gedanken der Vergangenheit. Es werde sich zeigen, dafs die Menschheit keine neue Arbeit beginne, sondern mit Bewufstsein ihre alte Arbeit zustande bringe.

Dafs ferner alle Veränderungen des traditionellen Bewufstseins durch die Klassenverhältnisse hervorgerufen werden, ist entschieden zu bestreiten. Es giebt auch eine relative Selbstentwicklung der Ideen, welche zwar in letzter Instanz mit der Ökonomie insofern zusammenhängt, als die wirtschaftlichen Existenzbedingungen der Gesellschaft die permanente Gegenseite alles geistigen Lebens sind; aber die Ideologie ist nicht immer der Ausdruck der Klassenverhältnisse im Sinne des ökonomischen Begehrens und Interesses. Es giebt verschiedene Stufen der Ideologie. Ohne Zweifel sind Recht, Sitte, Kirche, Staat u. s. w. meist der passive Reflex ökonomischer Klassenverhältnisse. Aber es giebt auch höhere Ideologieen in Religion, Sittlichkeit, Philosophie und Kunst, die Hegel bekanntlich den absoluten Geist nannte, welche über die Klassenverhältnisse je nach ihrer eigenen Entwicklungsstufe mehr oder minder hinausragen und in dieser Form in der Geschichte beharren. Es giebt auch einen dem geistigen Leben selbst immanenten Trieb, der ein selbständiges Bedürfnis darstellt und dessen Befriedigung sein eigener Selbstzweck ist. Diese Zweckthätigkeit ist aber bestimmt durch die Idee der Wahrheit

und der Menschheit und bedeutet insofern eine ideelle Kausalität, die in ihren Trieben und Zielen nicht auf ökonomisch-materialistische Ursachen zurückgeführt werden kann. Sie knüpft nicht nur scheinbar, wie der Marxismus lehrt, sondern wirklich an vorausgehende Ideen und ideelle Ursachen an. Es giebt zwar nicht eine Selbstentwicklung der Ideen derart, dafs eine Idee unmittelbar die andere Idee erzeugt, aber es giebt einen der menschlichen Natur immanenten selbstthätigen Ideen-Trieb. Die grofsen Denker und Wohlthäter des Menschengeschlechts wurden in der That durch den reinen Gedanken und den kategorischen Imperativ vorangetrieben und nicht durch — Technik und Klassenlage, wie Engels behauptet.

Die Geringschätzung der geistigen Tradition hat aber noch einen anderen Grund, der von der Hegelschen Dialektik herrührt, welche jeder Stufe in der Geschichte ihre besondere Idee als entfaltete Erscheinung der absoluten Idee aufprägte. Marx kehrte dieses Verhältnis um: jede Stufe in der Geschichte hat ihre besondere ökonomische Struktur. Wie die Dialektik überall nur das gegenteilige und widersprechende Moment aufsucht, so ist auch die Marxsche Geschichtstheorie darauf erpicht, überall die Differenzen aufzudecken. So soll jede Epoche ihre eigene Ökonomie, ihr eigenes Populationsgesetz — was nebenbei grundfalsch ist — und ihre eigene Ideologie haben. Ich wies schon früher darauf hin, wie Feuerbach der Hegelschen Philosophie vorwarf, dafs sie über dem Differenten das Gemeinsame und über dem Werdenden das Seiende vergesse. Das gilt in gleicher Weise für die materialistische Dialektik.

Die Versuchung liegt nahe, mit dem Nachweis der historisch-zeitlichen Entstehung einer Institution oder Idee auch ihre Vergänglichkeit und absolute Wertlosigkeit zu verbinden. Dieser dialektischen Gefahr ist die Marxsche

Geschichtsphilosophie nicht entgangen; ebensowenig der anderen, mit der ökonomischen Entlarvung der Ideologieen, auch die historische und innere Bedeutung der Ideologieen selbst in Frage zu stellen.

4. Ethik und historischer Materialismus.

Es bedarf einer umfassenden, in die Einzelthatsachen eindringenden Untersuchung, um die verschiedenen Formen der Ideologie in der Entwicklungsgeschichte des Menschengeistes nach ökonomisch-materialistischer Methode zu erforschen. Die Beispiele des Marxismus sind meist aus der politischen und religiösen Geschichte entnommen. Hier interessiert uns besonders das Verhältnis des moralischen Bewufstseins zum ökonomisch-historischen Materialismus, da in diesem Problem der Gegensatz zwischen den historischen Idealisten und Materialisten am deutlichsten zu Tage tritt.

Im „Kommunistischen Manifest“ wird die Moral aller bisherigen Geschichte als Klassenmoral hingestellt. Wenn man auch einwende, dafs zwar bei aller geschichtlichen Veränderung der Moral sich doch die Moral erhalte, so wird darauf hingewiesen, dafs das Gemeinsame im Wechsel eben der bleibende Klassencharakter der Moral sei. Engels ist später noch mehrfach auf die Probleme der Ethik zu sprechen gekommen. Er erkennt nur eine Klassen- und Berufsmoral an. Von der Feuerbachschen Moraltheorie sagt er: „Es geht der Feuerbachschen Moraltheorie wie allen ihren Vorgängerinnen. Sie ist auf alle Zeiten, alle Völker, alle Zustände zugeschnitten, und eben deswegen ist sie nie und nirgends anwendbar und bleibt der wirklichen Welt gegenüber ebenso ohnmächtig wie Kants kategorischer Imperativ“.[1]) In der Polemik gegen Dühring argumentiert Engels in ähnlicher Weise. „Wenn

[1]) Ludwig Feuerbach u. s. w.

wir nun aber sehen, dafs die drei Klassen der modernen Gesellschaft, die Feudalaristokratie, die Bourgeoisie und das Proletariat jede ihre besondere Moral haben, so können wir daraus nur den Schlufs ziehen, dafs die Menschen, bewufst oder unbewufst, ihre sittlichen Anschauungen in letzter Instanz aus den praktischen Verhältnissen schöpfen, in denen ihre Klassenlage begründet ist, — aus ökonomischen Verhältnissen, in denen sie produzieren und austauschen."[1])

Engels weist deshalb jede Zumutung zurück, „uns irgend welche Moral-Dogmatik als ewiges, endgültiges, fernerhin unwandelbares Sittengesetz aufzudrängen, unter dem Vorwand, auch die moralische Welt habe ihre bleibenden Prinzipien, die über der Geschichte und den Völkerverschiedenheiten stehen". Doch macht er einige Einschränkungen, indem er eine sogenannte „proletarische Zukunftsmoral" aufstellt, eine proletarische Moraltheorie, welche die „meisten Dauer versprechenden Elemente besitzt, die in der Gegenwart die Umwälzung der Gegenwart, die Zukunft, vertritt". — „Aber über die Klassenmoral sind wir noch nicht hinaus. Eine über den Klassengegensätzen und über der Erinnerung an sie stehende, wirklich menschliche Moral wird es möglich auf einer Gesellschaftsstufe, die den Klassengegensatz nicht nur überwunden, sondern auch für die Praxis des Lebens vergessen hat."

Engels' dialektische Denkweise verbindet in seltsamer Mischung mit einer auffälligen Sprödigkeit eine merkwürdige Beweglichkeit der Gedanken, so dafs man seinen Sätzen ebenso sehr zustimmen kann, wie man von ihnen oft zum Widerspruch direkt herausgefordert wird. Denn die Dialektik verleitet allzu leicht, namentlich in polemischer Absicht, mit Gegensätzen und Widersprüchen leichthin zu spielen; und dann wird sie gefährlich.

---

[1]) Anti-Dühring, 2. Aufl. S. 81.

Engels erkennt die historische Thatsache an, dafs es in der Vergangenheit philosophische Moralsysteme gegeben hat, die über Zeiten und Völkern stehende Prinzipien aufgestellt haben. Andrerseits erklärt derselbe Autor, dafs es bisher immer nur eine Klassen-Philosophie und Klassenmoral gegeben hat. Dieser Widerspruch ist wohl nur so zu verstehen, dafs es nach seiner Ansicht in der Vergangenheit wohl einige Philosophen und Religionsstifter gegeben hat, welche eine Menschheitsmoral predigten, dafs dieselben aber phantastische Schwärmer und utopistische Ideologen im schlimmsten Sinne des Wortes gewesen sind und keinen Einflufs auf die wirklichen sozialen Zustände ausübten. Giebt man auch die historische und soziale Ohnmacht der Feuerbachschen Liebesmoral und des Kantischen kategorischen Imperativs bis zu einem gewissen Grade zu, so bleibt aber immer noch das Problem bestehen, wie die bedeutendsten geistigen Menschen seit den Anfängen der Zivilisation die Ideen der Menschheitsmoral erzeugen konnten; denn der einseitige ökonomische Klassenmaterialismus vermag diese Thatsache des moralischen Bewufstseins nicht zu erklären.

Als Marx und Engels vor nun einem halben Jahrhundert im „Kommunistischen Manifest“ die Klassenmoral entdeckten, war das eine bis dahin unerhörte wissenschaftlich befreiende That. Sie rifs mit einem Male der bürgerlichen Kirchen-, Staats- und Standesmoral die Maske der Heuchelei herab. Gewifs, es besteht eine Klassenmoral und auch eine Rassenmoral, und darüber ist nicht zu streiten. Giebt es indes nicht auch eine Menschheitsmoral, zum mindesten die Idee einer Menschheitsmoral seit den ältesten Zeiten aufgeklärter Kultur? Darum handelt es sich aber, die moralische Ideengeschichte der Menschen aufzudecken, die Prinzipien der Menschheitsmoral festzustellen und die allmählich fortschreitende Entwicklung ihres Bewufstseins zu erklären.

Der Entdecker eines neuen Prinzips ist nur zu leicht geneigt, dasselbe in seiner Bedeutung einseitig zu übertreiben. So ist es auch dem Prinzip der Klassenmoral ergangen. Aber Engels hat doch auf der anderen Seite eine ahnungsvolle Idee von der Menschheitsmoral, wie sie sich im Laufe der Geschichte allmählich entwickelt hat. „Die Vorstellung, dafs alle Menschen als Menschen etwas Gemeinsames haben, und soweit dieses Gemeinsame reicht, auch gleich sind, ist selbstverständlich uralt. Aber hiervon ganz verschieden ist die moderne Gleichheitsforderung; diese besteht vielmehr darin, aus jener gemeinschaftlichen Eigenschaft des Menschseins, jener Gleichheit der Menschen als Menschen, den Anspruch auf gleiche politische resp. soziale Geltung aller Menschen, oder doch wenigstens aller Bürger eines Staates oder aller Mitglieder einer Gesellschaft abzuleiten. Bis aus jener ursprünglichen Vorstellung relativer Gleichheit die Folgerung auf Gleichberechtigung in Staat und Gesellschaft gezogen werden, bis sogar diese Forderung als etwas Natürliches, Selbstverständliches erscheinen konnte, darüber mufsten Jahrtausende vergehen und sind Jahrtausende vergangen. In den ältesten naturwüchsigen Gemeinwesen konnte von Gleichberechtigung höchstens unter den Gemeindemitgliedern die Rede sein; Weiber, Sklaven, Fremde waren von selbst davon ausgeschlossen. Bei den Griechen und Römern galten die Ungleichheiten der Menschen viel mehr als irgend welche Gleichheit. Dafs Griechen und Barbaren, Freie und Sklaven, Staatsbürger und Schutzverwandte, römische Bürger und römische Unterthanen (um einen umfassenden Ausdruck zu gebrauchen) einen Anspruch auf gleiche politische Geltung haben sollten, wäre den Alten notwendig verrückt vorgekommen.“[1])

Man kann diesen Sätzen im allgemeinen zustimmen. Aber dennoch enthalten sie eine auffällige Verkennung

[1]) Anti-Dühring, 2. Aufl. S. 91—92.

der wirklichen moralpsychologischen Thatsachen und eine extreme Übertreibung des Unterschiedes zwischen den moralischen Ideen der Vergangenheit und Gegenwart. Ich habe im zweiten Buch meines „System des moralischen Bewufstseins" eine Darstellung der Entwicklungsgeschichte des sittlichen Bewufstseins in Form einer vergleichenden Moralgeschichte gegeben und zu zeigen versucht, dafs die Idee der Menschheitsmoral sich bei allen kultivierten Völkern aus der Rassen- und Klassenmoral und im Gegensatz zu ihr entwickelt hat. Ich habe dieses Problem im Speziellen auf Grund der Entwicklung der griechisch-römischen und jüdisch-christlichen Ethik zu lösen gesucht und verweise den Leser auf die diesbezüglichen Ausführungen. Ich erinnere hier nur daran, dafs schon einige der Sophisten und tragischen Dichter die Sklaverei als eine unnatürliche Einrichtung verwarfen, dafs Platon die vollständige Gleichberechtigung der Frau verlangte und die Sklaverei mindestens unter den Griechen verwarf. Es ist eine in der populären Aufklärung gewöhnliche Redensart geworden, dafs Aristoteles die Sklaverei für eine gerechte und notwendige Institution gehalten habe. So einfach liegt aber die Sache nicht, da Aristoteles voll innerer Bedenken hin und her schwankt. Man vergleiche darüber in dem genannten Buche das Kapitel „Aristoteles und die Sklavenfrage" (S. 194—198), woraus zugleich zu ersehen ist, dafs die Sklavenfrage zu seiner Zeit ein viel diskutiertes Problem war und dafs es damals viele Ethiker und Politiker gegeben hat, welche die Sklaverei aus Gründen fortgeschrittener sittlicher Erkenntnis unbedingt verwarfen. Ich übergehe die moralischen Lehren der Stoischen Philosophie, weil von ihnen allgemein bekannt ist, dafs sie am klarsten und weitgehendsten die Idee der Humanität und des Kosmopolitismus in der griechisch-römischen Welt ausgebildet haben und namentlich die Sklaverei als eine unnatürliche Einrichtung bekämpften.

Ich erinnere ferner daran, dafs in der jüdischen Moralentwicklung von Moses her bis zu den Propheten und namentlich zu Jesaias eine ähnliche, die Klassen- und nationalen Schranken durchbrechende Tendenz wirksam ist, welche zusammen mit der griechischen Aufklärung die Menschheitsmoral des Christentums historisch vorbereitet hat. Mit dem Christentum weifs überhaupt der historische Klassen-Materialismus wenig anzufangen. Man sagt zwar zuweilen, es sei die Klassenmoral der Armen und Verachteten gewesen. Aber dahin hat die ursprüngliche moralische Tendenz seines grofsen Stifters gezielt, alle Vorurteile des Rassen-, Klassen- und Geschlechtsdünkels zu überwinden. Was nachher aus dem Christentum in seiner dogmatischen und kirchlichen Form geworden ist, gehört auf eine andere Seite der geschichtlichen Probleme. Selbstverständlich waren es materielle Ursachen, welche die Verbreitung des Christentums begünstigten. Aber hier handelt es sich um den moralischen Ideengehalt der Jesulehre, und um die Motive derer, welche die christliche Lehre ursprünglich ausbreiteten [1]).

[1]) Man kann nicht sagen, dafs Engels in seinen Aufsätzen „Zur Geschichte des Urchristentums“ (Die Neue Zeit, XIII, 1. Bd.) eine besonders beweiskräftige Anwendung von der ökonomisch-historischen Methode gemacht hätte. Wie die moderne Arbeiterbewegung, „war das Christentum im Ursprung eine Bewegung Unterdrückter: es trat zuerst auf als Religion der Sklaven und Freigelassenen, der Armen und Rechtlosen, der von Rom unterjochten oder zersprengten Völker“. — Im übrigen behandelt Engels nur einige äufserliche und nebensächliche Seiten des Christentums und geht er auf den moralischen Kern der Jesulehre, die Forderung einer total veränderten geistigen Beziehung des Menschen zum Menschen, nicht ein, geschweige dafs er den Versuch macht, diese Veränderung der moralischen Ideologie aus den „ökonomischen Klasseninteressen“ zu erklären. Dagegen ist das idealistische Zugeständnis wertvoll, dafs der Verfasser der Apokalypse nicht wufste, „dafs er eine ganz neue Phase der religiösen Entwicklung vertrat, die eins der revolutionärsten Elemente in der Geschichte des menschlichen Geistes werden sollte.“ — Die unverfälschte

In den obigen Sätzen, wo Engels die Gleichheitsvorstellung der Menschen als eine uralte Idee anerkennt, entspricht seine Auffassung, wie gezeigt wurde, keineswegs den moralhistorischen Thatsachen, welche ein viel stärker entwickeltes Gefühl der Menschheitsmoral bezeugen. Gerade die ideell fortgeschrittensten Geister der alten Zeiten, Dichter, Religionsstifter und Philosophen, hatten allmählich jene Vorurteile und Privilegien zu durchbrechen gesucht. Mir ist nicht bekannt, dafs alle diese Idealisten der Menschheit für verrückt erklärt worden wären, und wenn es geschehen ist, so ist diese Ehre den modernen Sozialisten auch zu Teil geworden. Überdies sind die modernen Sozialisten mit jenen höher strebenden Geistern der Vergangenheit näher verwandt, als sie selbst aus mangelhafter Kenntnis der moralischen Ideengeschichte selbst zugeben wollen; denn die ethischen Grundlagen des Sozialismus haben aus dem unvergänglichen Idealismus der Vergangenheit ihren historischen Ursprung genommen.

Freilich haben jene Idealisten des Menschengeschlechts in ihrem Kampf gegen die Vorurteile und Mächte des herrschenden Klassen- und Nationendünkels oft sich selbst zum Opfer bringen müssen. Man hat sie oft genug für Schwärmer erklärt — und ans Kreuz geschlagen. Aber wie viel oder wenig sie praktisch erreicht haben, ist für die vorliegende Untersuchung gleichgültig; hier handelt es sich darum, festzustellen, dafs die ganze Geschichte nicht nur ein Klassenkampf, sondern auch ein Kampf gegen die Klassen gewesen ist, und dafs die idealen Kräfte des letzteren durch ökonomisch-materialistische Erwägungen nicht ausschliefslich erklärt werden können.

Eine andere Seite des Problems ist es freilich, wenn man nachzuweisen sucht, dafs die Rassen- und Klassenmoral

---

materialistische Geschichtstheorie lehrte aber bisher, dafs nur die technischen Umwälzungen revolutionäre Elemente in der Geistesgeschichte sind.

das notwendige Durchgangsstadium zur Entwicklung des Menschheitsbewufstseins ist. Insofern wird man dem historischen Materialismus unbedingt beipflichten müssen; aber in dieser Weise ist das Problem vom Marxismus nie gestellt worden.

Engels Abweisung aller Moraldogmatik ist auch nicht so ernst zu nehmen, wie es den Worten nach scheint. Ich habe schon mehrmals darauf hingewiesen, dafs die Entwicklungsgeschichte des Marxismus zeigt, dafs er von Anfang an einen moralischen Charakter hat und vom Bewufstsein einer „wirklich menschlichen Moral“ getragen wird. Zum Inhalt des Marxismus gehört auch eine normative Ethik, d. h. ein Bewufstsein von dem, was geschehen soll, das Bewufstsein einer menschlichen Ordnung, welche die Menschen unabhängig von Rasse, Klasse und Geschlecht einschliefst. Diese Menschheitsmoral ist aber nicht von heute oder gestern, sondern hat ihre mehrfach tausendjährige Geschichte, die sich zwar auf Grundlage des Rassen- und Klassenkampfes, aber im Gegensatz zur Rassen- und Klassenmoral entwickelt hat. Der Sozialismus kämpft „für gleiche Rechte und gleiche Pflichten Aller ohne Unterschied des Geschlechts und der Abstammung“. Diese Forderungen sind nicht neu; aber freilich sind sie in der Vergangenheit nie so positiv und mit solch wissenschaftlicher Erkenntnis gepaart in das soziale und öffentliche Bewufstsein getreten. Die spezifisch moderne Formulierung dieser uralten Ideen ist selbstverständlich durch die grofse ökonomische und wissenschaftliche Entwicklung unserer Zeit bedingt; aber die Idee selbst ist der kategorische Imperativ des Menschengeschlechts, ein moralisches Sollen, dem kein Philosoph eine so eindrucksvolle wissenschaftliche Formulierung gegeben hat wie Immanuel Kant, und die der einseitige ökonomische Klassenmaterialismus nicht erklären kann.

Die Geschichte ist nicht nur eine Reihe von Klassenkämpfen. In den sozialen Revolutionen und entsprechenden

ideologischen Kämpfen werden nicht nur ökonomische Klasseninteressen ausgefochten, sondern auch die Interessen der Menschheit. Auf den Grad des Bewufstseins und des Erfolges in der Praxis kommt es hier nicht an; es handelt sich nur um die Erklärung der moralischen Ideengeschichte der Vergangenheit. Das sozialistisch organisierte Proletariat ist das lebendige Beispiel für diese Theorie. Seine sozial-moralischen Forderungen können nicht aus seiner ökonomischen Klassenlage im Sinne des Klasseninteresses hervorgehen. An den Klassenkampf knüpfen sie selbstverständlich an, gehen aber in ihrem Prinzip darüber hinaus und sind darum in einem moralischen Bewufstsein fundiert, das ideell die Klasseninteressen und die Klassenherrschaft überwunden hat.[1])

---

[1]) Bebel bekämpft meine Ansicht, dafs „die Rückwirkung des sittlichen Bewufstseins auf die Zustände der Gegenwart die Idee einer höheren Gesellschaftsform erzeugt und zur Verwirklichung bringen wird", und meint, dafs alle moralischen Ansichten von den Klasseninteressen abhängen, die ein Mensch vertritt. Es giebt leider sehr viele historische Materialisten, die nur an den Katechismus und die Moralpredigten der Philister denken, wenn sie das Wort Ethik vernehmen. Nach den obigen Ausführungen ist es unbestreitbar, dafs der moderne Sozialismus auf einem moralischen Bewufstsein basiert ist. Er ist eine permanente moralische Entrüstung. In der praktischen Agitation, in Reden und Schriften, beruft man sich immerfort auf Menschenwürde, Gerechtigkeit und Wahrheit. Ich gebe ein Beispiel statt vieler. In dem sozialdemokratischen Parteiaufruf von 1898 heifst es: „Die verschiedenen Kulturstaaten stehen sich gegenwärtig bis an die Zähne bewaffnet gegenüber, bereit, jeden Augenblick über einander herzufallen — ein Zustand, der ebenso allen Lehren des von den Feinden des Volkes beständig angerufenen Christentums, wie den einfachsten Grundsätzen der Menschlichkeit widerspricht. — Unser Kampf richtet sich gegen Rechtlosigkeit, Ungerechtigkeit, Unterdrückung und Ausbeutung in jeglicher Gestalt. Unsere Losung ist: Tod der Not und dem Müfsiggang! — Wir kämpfen für eine neue Staats- und Gesellschaftsordnung, in der Männer und Frauen als Freie und Gleiche leben und thätig sind, in der es keine Herrschaft des Menschen über den Menschen giebt und das Wohlsein aller als

Engels bestreitet, dafs die moralische Welt auch ihre bleibenden Prinzipien habe, die über der Geschichte und den Völkerverschiedenheiten stehen. Der Nachweis der Menschheitsmoral hat diese These teilweise widerlegt. Gerade die Kantischen Formulierungen des moralischen Gesetzes liefern den Beweis, dafs die moralische und geistige Welt überhaupt ihre bleibenden Prinzipien ebenso sehr besitzt wie die physikalische Welt. Es handelt sich hier selbstverständlich nur um die allgemeinsten praktischen Prinzipien, die alles moralische Denken und Wollen beherrschen und gewisse Bewufstseinsakte gerade als moralische kennzeichnen. Man verwechselt die Erscheinungsformen der Moral mit dem generellen Begriff der Moral, der sich selbst gleich beharrt. Gewifs hat sich die moralische Welt in der Vorstellung der Menschen entwickelt, aber wie in der Mannigfaltigkeit der Naturerscheinungen sich absolute physikalische Grundsätze durchsetzen, so ist auch das moralische Gesetz universell, ein unveränderliches Sein. Nur die moralischen Menschen und die moralischen Vorstellungen dieser Menschen haben sich entwickelt. Die Ethik kann nie und nimmer Physik werden, die nur einen kausalen Mechanismus kennt. Die moralische Welt ist aber eine teleologische Ordnung der Dinge nach Mittel und Zweck, und in diese kosmisch-teleologische Ordnung reiht sich die menschliche Ordnung der Dinge und ihre Geschichte formell ein. Ich verweise diesbezüglich auf die Darlegungen der Kantischen Philo-

---

oberster Grundsatz aller menschlichen Ordnung anerkannt ist. Freiheit, gleiches Recht für alle! Keine Rechten ohne Pflichten! Keine Pflichten ohne Rechte!" — Ich erinnere daran, dafs selbst Engels sagt, dafs die proletarische Zukunftsmoral in der Gegenwart die Umwälzung der Gegenwart, die Zukunft, vertritt. Dasselbe habe ich in dem angeführten Satz nur mit etwas anderen Ausdrücken gesagt. Warum Bebel diese Anschauung bekämpft, ist mir unerfindlich.

sophie im ersten Buche und auf die Kapitel über mechanische und teleologische Auffassung der Natur und die Idee der sittlichen Weltordnung in meinem „System des moralischen Bewufstseins". (S. 79—85.)

Darwin wies die biologischen Vorstufen der menschlichen Moral bei den Tieren nach. Aus dem naturgesetzlichen Instinkt der tierischen Herde entwickelte sich durch Ausbildung des Vorstellungsvermögens im Prozefs des gesellschaftlichen Kampfes und der Arbeit die Idee eines moralischen Gesetzes der Pflicht. Wie früher gezeigt wurde, dafs das logische Bewufstsein im allgemeinen, so hat sich auch das moralische Bewufstsein im Daseinskampf entwickelt. Aus dem tierischen Herden-Instinkt, der die Tiere zusammenhält, zur Erhaltung des Ganzen und ohne Rücksicht auf die Einzelnen, entwickelte sich die Horden- und Stammesmoral, kurz die naturwüchsige Rassenmoral. Der Stamm ist eine in sich geschlossene Interessengemeinschaft, welche mit naturgesetzlicher Macht dem Einzelnen Pflichten vorschreibt. Im allgemeinen herrscht Feindschaft nach aufsen, Freundschaft nach innen und Aufopferung für das Ganze. „Durch ganz Polynesien herrschte der Kannibalismus in sehr ausgedehnter Weise — vom eigenen Stamm frafs man Niemanden." [1]) Für die Stammesmoral sind oft Raub, Diebstahl, Mord, Betrug innerhalb der eigenen sozialen Gemeinschaft ein Verbrechen, nach aufsen aber eine Tugend, weil sie eine Notwehr zur Erhaltung im Daseinskampfe sind. Selbst die moralischen Anschauungen des Sokrates sind teilweise noch auf solche Erwägungen gestützt, obgleich bei ihm die Tendenz einer höheren Moralanschauung schon durchdringt. Kulischer hat diesen Dualismus in der Ethik bei den primitiven Völkern näher geschildert.[2])

---

[1]) Waitz, Anthropologie der Naturvölker. Zweiter Band. S. 157.
[2]) Zeitschrift für Ethnologie. Bd. XVII.

Aus der Stammesmoral entwickelt sich, indem die praktischen Beziehungen und ideellen Vorstellungen immer gröfsere Kreise ziehen, allmählich die Idee einer Menschheitsmoral. Das kann selbstverständlich nur durch eine materielle Berührung der verschiedenen Stämme geschehen, sei es aus wirtschaftlichen Ursachen des Handels oder aus kriegerischen Ursachen im Rassenkampf. Spencer hat in seinen „Induktionen der Ethik“ in den Kapiteln über Gerechtigkeit, Edelmut und Humanität die ethnologischen Thatsachen über das Herauswachsen einer allgemeinen Menschenmoral aus der Rassenmoral bei den Naturvölkern gesammelt.[1])

Sobald mehrere Stämme durch die gemeinsame Not der Lebenshaltung zusammengeschlossen werden und innerlich eine organische Vermischung eingehen, oder sobald aus dem Rassenkampf durch Unterwerfung ein Sklavenstand hervorgegangen ist, erhält die Herausentwicklung des Menschheitsbewufstseins einen neuen materiellen Anstofs, wie man aus der Geschichte der Zivilisation näher ersehen kann. Hier bildet sich innerhalb derselben Gesellschaft auf Grund ökonomischer Klasseninteressen eine Klassenmoral aus, welche in der Klassenwirtschaft und Klassenpolitik ihre öffentliche Stütze findet. Aber mit der Klassenmoral und im Gegensatz zur Klassenmoral und der sie vertretenden Ideologie entwickeln sich zugleich höhere umfassendere Pflichtvorstellungen, welche sich auf das Ganze der Gesellschaft erstrecken und im allmählichen Werdegang des Menschengeistes die Idee einer allgemein menschlichen Verpflichtung erzeugen, welche die moralischen Vorurteile und Vorrechte der Rasse, Klasse und des Geschlechts zu überwinden strebt und in jedem Menschen den Selbstzweck achtet.

Es giebt also äufsere materielle Ursachen für die Entwicklung der Menschheitsmoral. In diesem Sinne sagt mit

---

[1]) Die Prinzipien der Ethik, I. Bd. Stuttg. 1894.

Recht Bastian: „Der Naturstamm liegt eingesponnen in seiner klimatisch-geographischen Umgebung, harmonisch ungestört bei ungestörter Entwicklung, und deshalb (bei hergestelltem Ausgleich) in Ruhe stagnierend. Zum Anreiz neuer Bewegung erfordert sich der Einfall fremder Reize, und diese werden dementsprechend zugeführt werden, je nachdem sich geschichtlich geöffnete Wege dafür finden, um einen Kontakt einzuleiten zwischen der durch die Verschiedenheiten der geographischen Provinzen in geistigen Schöpfungen hervorgerufenen Eigenschaften. — Damit beginnt dann dasjenige, was Geschichte genannt wird. Der Bann der physikalischen Natur ist gebrochen, die den Naturstamm gefesselt hat, und unbehindert schreitet die Kulturentwicklung voran.“ [1])

Der Kontakt und die Vermischung der einzelnen Stämme und Nationen ist die organisch-materielle Bedingung für die Entwicklung des Menschheitsbewufstseins, und insofern ökonomische Bedürfnisse und Interessen, Handel und Krieg, diese Berührung verursachen, ist der historische Materialismus unbedingt in seinem Recht. Das moralische Bewufstsein entwickelt sich im Individuum und in der Gattung nur durch die soziale und geschichtliche Lebenserfahrung. Aber diese Entstehungsweise schliefst nicht ein, dafs aus der sinnlichen Erfahrung und Wahrnehmung die jeweiligen moralischen Ideen sich passiv abspiegeln. Es giebt eine innerlich wirksame logische und moralische Reaktionskraft des seelischen Lebens auf die sinnlichen Eindrücke und Triebbewegungen, welche die Form der sozialen Lebensbeziehungen erzeugt. Die Autonomie ist eine geschichtlich wirkende Willens-Energie, eine Naturmacht gegenüber dem Naturstoff, die sich kraft ihrer eigenen moralischen Natur durchsetzt. Das ist die Kantische Auffassungsweise. Die Begriffe der Pflicht, des

[1]) Zeitschrift für Ethnologie, Bd. XXI, S. 99—100.

Zwecks, der Schuld, Würde und Solidarität sind innere formale Gründe der Verpflichtung, deren Inhalt natürlicher Weise durch die ganze Lage des Lebenskreises bestimmt ist und deren naturwüchsige Vorstufen in der tierischen Herde schon vorgebildet sind. Achelis sagt darum sehr richtig: „So sehr man von der Wandelbarkeit des sittlichen Ideals überzeugt sein mag, so stark die Schwankungen bezüglich des Inhaltes der einzelnen moralischen Gebote und Verbote sein mögen, so wenig wird das blofs formale Pflichtbewufstsein ledig empirisch abgeleitet werden können, vielmehr ist dieses die für alle, selbst die allerniedrigsten, gesellschaftlichen Verhältnisse unerläfsliche Voraussetzung jedes ethischen Verhältnisses überhaupt.“ Er stimmt daher H. Posth zu, dafs die Fähigkeit, Recht von Unrecht im gegebenen Falle, nach Lage der Sache verschieden zu unterscheiden, eine apriorische, nicht erst nachträglich durch allerlei Nützlichkeitserfahrungen erworbene sei, obwohl der Inhalt dieser einzelnen Empfindungen empirisch erlangt sei. [1])

Die apriorischen Kräfte, welche im Gegensatz zur Rassenmoral und Klassenmoral eine höhere Lebensgemeinschaft erzeugen, sind ursprünglich Gefühle naturwüchsiger Güte und angeborenen Wohlwollens. Zuerst sind es einzelne Menschen innerhalb der Gesellschaft, welche auf Grund eines besseren Instinktes eine höhere Idee der Gerechtigkeit erzeugen und im Nebenmenschen ihresgleichen anerkennen. Nicht nur in der Klassen-Gesellschaft, sondern sogar bei den Naturstämmen findet man solche über den engen Horizont hinausgehende moralische Empfindungen des Mitgefühls und des Mitleids, deren naturwüchsige Quellen man mit Darwin schon bei höheren Tieren feststellen kann.

---

[1]) Ethnologie und Ethik. Zeitschrift für Ethnologie, Bd. XXIII.

Natürlicherweise können diese inneren formalen Reaktionen des moralischen Sinns nur zur Entwicklung gelangen durch materielle Reize von aufsen, und insofern hat die ökonomische Geschichtstheorie unbedingt recht. Das letztere aber hat Kant, der Lehrer des moralischen Idealismus, nie bestritten, sondern vielmehr in seinen naturgeschichtlichen Aufsätzen selbst behandelt, soweit diese Probleme zu seiner Zeit überhaupt in Betracht kamen.[1])

Was hier über die Idealität des moralischen Bewufstseins gesagt wurde, ist eine spezielle Anwendung der Grundgedanken, welche in dem Kapitel über „die Entwicklung des Bewufstseins im Kampf ums Dasein" im allgemeinen dargelegt wurden. Sie beruht auf denselben kritischen Einwürfen, welche im Verlaufe dieser ganzen Untersuchungen gegen einen absoluten Materialismus überhaupt gemacht worden sind.

Trotzdem bin ich überzeugt, dafs die materialistisch-ökonomische Methode von unermefslichem Werte für die Erforschung der geistigen und moralischen Geschichte des Menschengeschlechts ist, wenn sie sich nur mit den notwendigen kritischen Voraussetzungen ausrüstet, welche sie vor den Gefahren eines übertriebenen Klassen-Materialismus und vor der Tendenz bewahren, die Geschichte zu einem ausschliefslichen Objekt der Magenfrage zu machen. Da der ökonomische Arbeitsprozefs die ewige Naturbedingung alles menschlichen Handelns und Denkens ist, wird es in erster Linie die Aufgabe der materialistischen Geschichtsforschung sein, den ursächlichen verwickelten Zusammenhang zwischen den verschiedenen Stufen und Formen des Arbeitsprozesses und Daseinskampfes und dem historisch-wechselnden Inhalt des menschlichen Denkens und Wollens nachzuweisen.

---

[1]) Vergleiche in meinem System des moralischen Bewufstseins das Kapitel: Kants Lehre von der Entwicklungsgeschichte der praktischen Vernunft. S. 157—167.

5. Die ideale Geschichte der Menschheit.

Die Begründer der materialistischen Geschichtsauffassung weisen immer wieder darauf hin, dafs die Geschichte das eigene Werk der Menschen sei, oder dafs die Menschen ihre Geschichte selbst machen. Marx sieht im Menschen eine Naturmacht gegenüber dem Naturstoff und in seiner Technik das aktive Verhalten des Menschen zur Natur. „Die Menschen machen ihre Geschichte, wie diese auch immer ausfalle, indem jeder seine eigenen bewufstgewollten Zwecke verfolgt, und die Resultante dieser vielen in verschiedenen Richtungen agierenden Willen und ihrer mannigfachen Einwirkung auf die Aufsenwelt ist die Geschichte.“[1] Wie diese individuellen Willensakte zusammenwirken, sei es in grofsen Massenbewegungen oder in potenzierter Form durch den starken Willen bedeutender Menschen, darüber hat Engels — Marx ist leider nicht dazu gekommen, sich über dieses Problem zu äufsern — verschiedene in manchen Punkten von einander abweichende Ansichten vorgetragen.

Diese Widersprüche, wie so viele andere, haben ihre Ursache darin, dafs die Begründer der materialistischen Geschichtsauffassung nie dazu geschritten sind, die psychologischen Begriffe des materiellen Bedürfnisses, des materiellen Interesses und der materiellen Existenzbedingung scharf von einander zu unterscheiden. Es ist aber von grofser Bedeutung, das physische Bedürfnis des Essens, Trinkens und Wohnens von dem Interesse an wirtschaftlichem Besitz und Mehrwert, wovon das Klasseninteresse ein Spezialfall ist, und von der ganz allgemeinen Vorstellung der technisch-ökonomischen Bedingtheit alles geistigen Lebens zu unterscheiden. Der Leser wird sich erinnern, wie die zahlreichen Formulierungen des historischen Materialismus darin von einander abweichen, dafs das öko-

---

[1]) F. Engels, Ludwig Feuerbach u. s. w. S. 52.

nomisch entscheidende Moment in der Geschichte bald als Bedürfnis, bald als Interesse oder als Existenzbedingung aufgefafst wird, und dafs Engels in den letzten Modifikationen der Theorie den ökonomischen Faktor vorwiegend im Sinne der materiellen Existenzbedingung definiert hat.

Die Unterscheidung dieses dreifachen psychologischen Verhaltens des menschlichen Bewufstseins zu der materiell-ökonomischen Seite seines gesellschaftlichen und geistigen Daseins giebt zugleich die Handhabe, die Widersprüche zu erklären und aufzulösen. Denn der Ausdruck, dafs die „ökonomischen Verhältnisse“ oder die „ökonomische Entwicklung“ den in letzter Instanz entscheidenden Faktor darstellen, ist allzu unbestimmt und allgemein gegenüber der grofsen Mannigfaltigkeit, in welche das soziale und geistige Leben sich differenziert.

Im IV. Abschnitt von „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“ erkennt Engels wohl ideelle Triebfedern an, dafs die Menschen ihre Geschichte mit Bewufstsein machen, dafs aber dieses Bewufstsein nicht für das Ganze und das Ziel der Geschichte in Betracht komme. Die sogenannten ideellen Triebkräfte seien auf ihre letzten bewegenden Ursachen zurückzuführen, und so finde es sich, dafs das schliefsliche Resultat des Wollens der vielen Einzelnen immer ökonomisch bestimmt sei. Der allen ideellen Triebkräften zu Grunde liegende und das schliefsliche Resultat bestimmende Faktor ist nach Engels' Ansicht das ökonomische Klasseninteresse. Durch diese ökonomische Enthüllung wird aber die Selbständigkeit der ideellen Triebkräfte in Frage gestellt, unter denen Engels sogar „Begeisterung für Wahrheit und Recht“ anführt. Auch diese Begeisterung wird schliefslich als nacktes Klasseninteresse kompromittiert.

Von diesem Standpunkt aus sind die Urteile über das Christentum, die Reformation, die Erklärung der Menschenrechte und über verschiedene philosophische und moralische

Systeme gefällt, welche diese geistigen Bewegungen als bloſse wirtschaftliche Klassenbewegungen aufzufassen suchen. Nun wird heute kein verständiger Historiker mehr den Einfluſs der Klassenbewegung auf die religiöse und politische Ideologie ableugnen können. Aber die ausschlieſsliche Zurückführung aller Ideologieen der Vergangenheit auf das wirtschaftliche Klasseninteresse muſs zu den schiefsten Urteilen führen, welche meist nur irgend eine hervorstechende Seite der historischen Thatsachen herauszugreifen und zu verallgemeinern streben. Einem historischen Schema zu Liebe wird den geschichtlichen Geistes-Thatsachen Zwang angethan und die reale Geschichte dogmatisch gefälscht; und namentlich hat Engels, mehr und öfters als es nötig war, sich darin gefallen, den Ideologen mit überlegener Miene ein ökonomisches Schnippchen zu schlagen.

Gerade die höheren Ideologieen können sich vom Klasseninteresse so weit entfernen, daſs sie darüber stehen, ja ihr Zweck dahin strebt, die Klassengegensätze zu überwinden. Sie sind Selbstzweck geworden, indem sie weder dem ökonomischen Interesse noch dem ökonomischen Bedürfnisse dienen. Man muſs der ökonomischen Entlarvung vieler ideologischen Phrasen zustimmen, die Marx und Engels oft in ebenso genialer wie witziger Weise unternommen haben; aber es giebt in der Menschengeschichte auch eine Begeisterung für Wahrheit und Recht, die aus dem Selbstzweck des Wahren und Guten und aus dem Ideal des Menschheitsbewuſstseins ihre letzten Triebkräfte schöpft.

Eine andere Seite des Problems ist es freilich, nachzuweisen, daſs auch die höchsten Ideologieen an die ökonomische Existenzbedingung des Menschengeschlechts und an die technisch bedingte gesellschaftliche Arbeitsteilung gebunden sind. Diese letzte Instanz ökonomischer Faktoren im Sinne des in einem früheren Kapitel dargelegten psychotechnischen Parallelismus gilt naturnotwendig auch für alles

höhere Geistesleben. Aber Marx und besonders Engels — ihrer Nacheiferer gar nicht zu gedenken — haben in ihren Einzelbeispielen diese letzte Instanz immer zur einseitig bestimmten Instanz des jeweiligen ökonomischen Klasseninteresses gemacht. Derartige Beispiele sind schon an früheren Stellen mehrfach angeführt worden. Man vergleiche folgendes: „Hobbes war der erste moderne Materialist (im Sinne des 18. Jahrhunderts), aber Absolutist, zur Zeit, wo die absolute Monarchie in ganz Europa ihre Blütezeit hatte und in England den Kampf mit dem Volk aufnahm. Locke war in Religion wie Politik der Sohn des Klassenkompromisses von 1688. Die englischen Deisten und ihre konsequenten Fortsetzer, die französischen Materialisten, waren die echten Philosophen der Bourgeoisie, — die Franzosen sogar der bürgerlichen Revolution. In der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel geht der deutsche Spiefsbürger durch — bald positiv, bald negativ.“ In diesen Sätzen wird, nicht ohne Zwang, die philosophische Ideologie auf die zu Lebzeiten des Trägers vorhandene ökonomische Klassenlage zurückgeführt. Dafs diese ökonomische Entlarvung der philosophischen Systeme bestimmte Seiten und Richtungen derselben richtig kennzeichnet, wird Niemand bestreiten, aber dafs sie ihre Motive und ihren Inhalt nicht allseitig erschöpft, das steht ebenso fest.

Der einzelne Mensch ist in seinen wirtschaftlichen Handlungen dem „stummen Zwang der ökonomischen Verhältnisse“ unterworfen. Will er wirtschaftlich florieren und erfolgreich konkurrieren, mufs er ihren Gesetzen unbedingt gehorchen. In Politik, Recht und Sitte spiegelt sich am meisten der Zwang der ökonomischen Klassenlage wieder, und die politisch-sozialen Schriftsteller sind oft, aber nicht immer, Kinder ihrer Zeit und ihrer Lage. Jedoch die höheren Ideologieen in Philosophie, Sittlichkeit und Kunst, die in der That höher sind, weil sie sehr oft weder dem ökonomischen Bedürfnis noch Interesse dienen, sondern aus



höheren Zwecken ihre Motive schöpfen, sind auf diese Weise nicht ökonomisch zu entlarven. Und ich kann nicht umhin, an dieser Stelle den oft geradezu widerwärtigen und abstofsenden Charakterzug des Marxismus auf das entschiedenste zu verurteilen, die „Ideale“ und die „Ideologieen“ zu verspotten, alles wahrhaft Grofse und Menschliche in der vergangenen Geschichte immer recht klein zu machen und den Menschen zur ökonomischen Maschine zu erniedrigen. Zwar ist diese Tendenz aus den zeitgeschichtlichen Verhältnissen heraus psychologisch zu verstehen und war sie glücklicher Weise nicht so allgewaltig, dafs nicht auch andere entgegengesetzte Tendenzen, namentlich in Marx' jüngeren Schriften und auch im „Kapital“, zum Durchbruch kommen konnten[1]).

---

[1]) So schreibt auch Kautsky: „Dagegen ist die Wahl der Probleme, denen das Individuum sich widmet, die des Standpunktes, von dem aus es an deren Lösung herantritt, die Richtung, in der es diese sucht, und endlich die Kraft, mit der es sie verficht, nicht ohne Rest auf ökonomische Bedingungen allein zurückzuführen; hier kommt neben diesen auch das Individuum zur Geltung in der Eigenart, in der es sich entwickelt hat dank der Eigenart seiner Begabung und der Eigenart der besonderen Verhältnisse, in die es versetzt worden. — Alle die eben genannten Umstände sind von Einflufs, wenn auch nicht auf die Richtung der Entwicklung, so doch auf ihren Gang, auf die Art und Weise, wie das schliefslich unvermeidliche Resultat zustande kommt. Und in dieser Beziehung können einzelne Individuen ihrer Zeit viel, sehr viel geben. (Die Neue Zeit, XV, 1, S. 235.) — In diesen Sätzen geht Kautsky entschieden über die ursprüngliche Fassung der materialistischen Geschichtstheorie hinaus und bewegt er sich in der Richtung einer kritischen Korrektur derselben durch einen besonnenen Individualismus und Idealismus. — Liebknecht äufserte einmal in einer Rede im Jahre 1893: „Fürwahr, Marx weifs so gut wie einer von Ihnen und wahrscheinlich besser als einer von Ihnen, dafs auch der Mensch ein Faktor in der Entwicklung ist, und dafs ohne die Menschenkraft und Menschenindividualität ein Fortschreiten nicht möglich ist. Aber die Kraft des einzelnen Menschen, die Kraft einer Gruppe von Menschen kann den Entwicklungsgesetzen nicht entgegenhandeln: sie mufs handeln

Die systematische Kritik, welche in diesem Buche am Marxismus geübt wurde, hat zu beweisen versucht, dafs der geistige Prozefs in der Lebensgeschichte des Menschengeschlechts ein selbständiger Faktor der Entwicklung ist, und zwar in der doppelten Hinsicht, dafs das geistige Leben weder im Sinne der Naturwissenschaft noch der Ökonomie ausschliefslich materialistisch erklärt werden kann. Die Beschaffenheit der geistigen Thatsachen der Vergangenheit zwingt mit Notwendigkeit zu dem Schlufs, dafs es in der Geschichte auch selbständige ideelle Triebfedern und ideelle Beziehungen der Menschen giebt. Diese leugnet der Marxismus entweder als historische Thatsachen oder, wenn er sie nach seiner Methode erklären will, mufs er sie dem dogmatischen Zwang des Schemas unterwerfen und — entstellen.

Ursprünglich fafste Marx den sozial-historischen Lebensprozefs als einen rein ökonomischen auf. Auf Grund der Darwinschen und Morganschen Forschungen erweiterte er die Definition durch den organischen Faktor der Ehe- und Familienentwicklung. Um aber der Beschaffenheit und

---

vermittelst dieser Gesetze, mit Benutzung derselben, im Einklang mit ihnen.“ — Ohne Zweifel mufs der Mensch gemäfs den Gesetzen der Entwicklung seine Kräfte bethätigen, aber es ist die Frage, ob Marx' einseitig ökonomische Formulierung des Entwicklungsgesetzes und die einseitig ökonomische Beziehung zum Menschenwillen richtig ist. Ein anderes Mal hat Liebknecht die Geschichte dahin definiert: „Die Geschichte ist das Produkt aller in den Menschen und der Natur wirkenden Kräfte und des menschlichen Denkens, der menschlichen Leidenschaften, der menschlichen Bedürfnisse.“ (Karl Marx zum Gedächtnis, 1896, S. 48.) — Man kann dieser Definition im allgemeinen zustimmen, aber dann kommt alles darauf an, was man unter menschlichen Kräften und Bedürfnissen versteht. Dafs der Marxismus diese Kräfte und Bedürfnisse allzu einseitig als wirtschaftliche aufgefafst hat, dürfte nach den vorausgegangenen Untersuchungen keiner mehr bestreiten wollen; ebenso, dafs in der Anbetung des „Entwicklungsgesetzes“ eine nicht minder bedenkliche fatalistische Gefahr liegt als im Kultus der göttlichen Vorsehung.

der Geschichte des Lebensprozesses wissenschaftlich gerecht zu werden, ist überdies die Produktion und Reproduktion des geistigen Lebens in den höheren Formen der Ideologie als ein selbstthätiger Faktor mit eigenen Bedürfnissen, eigenen Gesetzen und eigenen Zwecken hinzuzufügen. Mit dieser idealistischen Korrektur gehen wir freilich über den Marxismus hinaus; aber sie ist unbedingt notwendig.

Ist auch der Inhalt der vergangenen Geschichte mit Rassenkämpfen und Klassenkämpfen ausgefüllt, und entquellen diesen materiellen Verhältnissen entsprechende geistige Vorstellungen, so ist damit der soziale und geistige Thatsachenkreis der Geschichte keineswegs erschöpft. Es giebt aufserdem in der Geschichte einen Kampf gegen die Rassen und gegen die Klassen, der seine vieltausendjährige Entwicklung hat, und in dem die besten und edelsten Söhne des Menschengeschlechts gerungen und sich aufgeopfert haben. Es ist selbstverständlich, dafs der Menschengeist den physischen Bedürfnissen und den ökonomischen Klasseninteressen dient; aber aufser dem ökonomischen Bedürfnis und Klasseninteresse giebt es auch ein „Hungern und Dürsten nach Wahrheit und Gerechtigkeit", ein Menschheitsinteresse, aus dem die Ideale und Ideologieen entsprungen sind. In den ideologischen Kämpfen höherer Art kommen daher die Kämpfe zwischen Rassen- und Klasseninteressen einerseits und den idealen Menschheitsinteressen andererseits zum geistigen Ausdruck.

Während die Begründer der materialistischen Geschichtstheorie in einer unglaublich doktrinären Verblendung theoretisch alle idealen Triebfedern aus der historischen Entwicklung ausschlossen, standen sie dagegen praktisch auf einem durchaus idealistischen Standpunkt und erkannten sie in der menschlichen Natur den Selbstzweck des geistigen Lebens an. Der geistige freie Mensch ist ihnen der wirkliche Mensch, der Mensch der Zukunft. Ich habe im Ver-

laufe dieser Untersuchungen schon mehrfach auf den Widerspruch zwischen der Marxistischen Geschichtstheorie der Vergangenheit und der Zukunft aufmerksam gemacht. An diesem Widerspruch haben viele der Gegner mit Recht Anstofs genommen und den Hebel der Kritik angesetzt; denn er ist ein thatsächlicher psychologischer Mangel der Theorie.

Wird aber die Geschichte unter dem Gesichtspunkt eines selbständigen geistigen Lebensprozesses betrachtet, unbeschadet ihrer organischen und ökonomischen Entwicklungsbedingungen, so haben auch Marx und Engels in gewissem Sinne eine moralisch-teleologische Geschichtsauffassung befolgt. Dadurch wird der gerügte Mangel der Theorie zum Teil ausgeglichen. Aber seltsamerweise wollen die dogmatischen Epigonen diesen moralisch-teleologischen Charakter der Marxschen Theorie nicht zugeben, obgleich es doch feststeht, dafs der Marxismus in der Geschichte einen Stufengang der Freiheit und Humanität anerkannte.

Die idealistische Geschichtstheorie im *kritischen* Sinne des Wortes sucht in der Geschichte des Menschengeschlechts die *ideale Geschichte der Menschheit* nachzuweisen und zu erklären. Die Herausbildung der gleichförmigen Ideen und der Humanität bei den verschiedenen Völkern aufzuspüren, unternahm schon *Vico*, der älteste materialistische Geschichtsphilosoph. *Lessing* war es, der zum erstenmal (1780) den in der Geschichte des Geistes epochemachenden Gedanken aussprach, die Geschichte unter der Idee einer *Erziehung des Menschengeschlechts* zu verstehen, einer pädagogischen Entwicklung des Einzelnen und des Geschlechts zu einem vollendeten Geisteszustand, wo der Mensch das Gute thun wird, weil es das Gute ist. Diese Idee beherrschte die ganze Geschichtstheorie der klassischen deutschen Philosophie, und ihrem Einflufs hat sich auch der



Marxismus nicht ganz entziehen können. Wer von einem höheren kritischen Standpunkt aus den ganzen Inhalt der Marxschen Philosophie betrachtet, wird vielmehr erkennen, dafs **Marx** jenen Gesichtspunkt einer Erziehung der Menschheit keineswegs ausschliefst, sondern sich vielmehr bemüht, die materiellen Reize und Bedingungen dieser erzieherischen Entwicklung nachzuweisen. Die Erziehungstheorie der Geschichte hat aber erst durch Darwins Lehre von der vervollkommnenden Zuchtwahl im Kampf ums Dasein ihre universelle naturhistorische Grundlegung erhalten, und es mufs daher unser Bestreben sein, jenen kritischen Idealismus mit dem ökonomischen Materialismus der Geschichtsforscher synthetisch zu vereinigen. Dafs diese Synthese nicht nur notwendig, sondern auch möglich ist, glaube ich hinreichend erwiesen zu haben.

Von dem gewonnenen Standpunkt aus ist es uns erlaubt, einen wenn auch nur schwachen Lichtstrahl der Aufklärung auf das ebenso wichtige wie interessante Problem zu werfen, welcher Wert der Persönlichkeit und dem grofsen Menschen in der geschichtlichen Entwicklung zukommt.

Die Geschichte ist ein Zusammenwirken und Durchkreuzen aller Einzelwillen von Individuen und Individuengruppen. Bisher ist die Geschichte nach der Ansicht des Marxismus ohne bewufstes Ziel gemacht worden. Erst in der Zukunft werden die Menschen frei und bewufst ihre Geschichte nach selbstgewollten Zielen vollziehen. Schon Kant hatte in ähnlicher Weise darauf hingewiesen, dafs einzelne Menschen und ganze Völker ohne direktes Bewufstsein an der Naturabsicht arbeiten, einen zukünftigen kosmopolitischen Rechtszustand der menschlichen Gesellschaft herbeizuführen. Es ist aber leicht einzusehen, dafs man in dieser Weise Vergangenheit und Zukunft nicht absolut voneinander trennen kann; denn ein tieferer Einblick in die geistige Geschichte zeigt, dafs auch in der

Vergangenheit bis zu einem gewissen Grade das Menschengeschlecht an der Schöpfung seines idealen Bewufstseins gearbeitet und als Ziel seiner Strebungen hingestellt hat.

Indem das Menschengeschlecht aus dem Schofse der Natur entsprang und am Leitfaden der Instinkte der naturgesetzlichen Notwendigkeit sich beugen mufste, haben die Menschen im allmählichen Prozefs durch den Rassen-, Klassen- und Geisterkampf ihr Bewufstsein entfalten und den Sinn und Zweck ihres Lebens erzeugen müssen. Die Naturabsicht mufsten sie nach Gesetzen, welche uns Darwin enthüllt hat, in einem harten qualvollen Entwicklungsgang zur Absicht ihres eigenen Wollens erheben. „Natürliche Zuchtwahl,“ lehrt Darwin, „wirkt nur in der Weise eines Versuches.“ In den unendlich vielen Versuchen vollzieht sich eine zweckmäfsige Auslese der Willensakte der Einzelnen und der Gruppen von Einzelnen. Hier setzt der historische Beruf des grofsen Menschen ein, des Menschen mit dem stärkeren Willen und der erleuchteten Einsicht. Ist er auch nur einer von den Vielen und abhängig von den Tendenzen der Vielen, so lehrt er doch den Vielen die notwendige Richtung ihres Wollens. Er ist für die Masse insofern ein geistiger Gesetzgeber, ein idealer Auslöser ihrer Triebe und moralischer Befreier.

Diese kritische Würdigung des grofsen Individuums auf den verschiedenen Gebieten der menschlichen Lebensgeschichte darf aber nicht so hoch gespannt werden, die gesamte Geschichte oder auch allein die geistige Geschichte des Menschengeschlechts als ihr persönliches Werk hinzustellen. Freilich ist die geschichtliche Erfahrung ein geistiger Prozefs und an die Erfahrung der individuellen Geister gebunden, und insofern ist die Geschichte ein Persönlichkeitsprozefs. Im idealen Persönlichkeitsprozefs sind die geistig freien originalen und exemplarischen Menschen Vorbilder, an denen die Menschheit grofs gezogen worden ist. Die Menschheit entwickelt sich auf der

Grundlage des sozial-historischen Prozesses der Menschengattung. Die ideologisch grofsen Menschen predigen das Ziel des Menschenlebens und leben die Zukunft des Menschengeschlechts vor. Vom Standpunkt des Ideals ist die grofse Persönlichkeit der Fels, an den das geistig freie Leben sich kettet, und ohne deren Dasein und Wert die Geschichte im wahrhaft menschlichen Sinne grund- und uferlos sein würde.

Es wäre abgeschmackt, behaupten zu wollen, dafs die genialen Menschen die bisherige Geschichte gemacht hätten, was auch von ernsten Geschichtsforschern noch nie behauptet wurde. Hier wirken im Untergrund des historischen Werdens die Massen und die ökonomisch interessierten Rassen- und Klasseninstinkte, — der Hunger und die Liebe. Aber die ideale Geschichte der Menschheit ist ihr Werk, und soweit Humanität in der Geschichte ist, ist sie ihren Heldenseelen entquollen.

Auch der Marxismus hält die grofsen Männer für notwendig. „Dafs ein solcher und gerade dieser, zu dieser bestimmten Zeit in diesem gegebenen Lande aufsteht, ist natürlich reiner Zufall.“ (Engels.) Man sollte diese Zufalls-Theorie nicht in einem Lehrsystem erwarten, das überall in der Geschichte sonst die Notwendigkeit und Gesetzlichkeit zum Prinzip der Entwicklung macht. Und in diesem Persönlichkeitsprozefs sollte keine Notwendigkeit herrschen, kein innerer geistiger Haushalt der Geschichte vorhanden sein, in welchem die exemplarischen Menschen herangezüchtet werden, welche für die Entwicklung der Menschheit unerläfslich sind? Der einzelne grofse Mensch ist freilich ein Zufall gegenüber der ökonomisch-physikalischen Notwendigkeit. Was Engels in dem obigen Satze zugesteht, ist im Grunde die Lehre Kants von der transzendentalen Freiheit. Hier berühren wir die dunkelsten Tiefen der menschlichen Lebensentwicklung, über deren Ursachen und Gesetze Kant und Darwin die ersten licht-

vollen und geistreichen Bemerkungen gemacht haben. Die Notwendigkeit, welche die grofsen Persönlichkeiten heranzüchtet und an ihre Stelle weist, ist keine ökonomisch-naturgesetzliche, sondern eine moralische Notwendigkeit. Die letztere erscheint jener gegenüber „natürlich als reiner Zufall". Die moralische Welt hat ihre besonderen Prinzipien, die wir in der geistigen Erziehung und Vervollkommnung des Menschengeschlechts wirksam erkennen, und die nach ihrer Art den geistigen Haushalt der Geschichte regeln, wie die materiellen Kräfte den ökonomischen Betrieb der Geschichte beherrschen. In ihrem Widerspruch liegt die Tragik der Menschengeschichte.

Ist Freiheit in der Geschichte — Herrschaft über uns selbst und vermittelst ihrer gesellschaftliche Herrschaft über die Kräfte der Natur und Ökonomie —, so ist sie ein Erzeugnis der menschlichen Willensenergie, in erster Linie ein vorbildliches Werk grofser Menschen, die als Denkende und Handelnde voranschreitend den Massen geistige Beweger und Erzieher zur Freiheit waren. Der zynische Spott dogmatischer Materialisten kann uns in dieser idealistischen Überzeugung nicht beirren. In diesem Sinne bedeuten die exemplarisch grofsen Menschen Wendepunkte in der Geschichte der Menschheit.

„Ihre einzelnen Namen gelten statt Millionen." (Herder.)

6. Die Theorie der sozialen Revolution.

Der Marxismus enthält nicht nur eine Geschichtstheorie der Vergangenheit, speziell der Entstehung und Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft, sondern giebt auch in grofsen Zügen ein Bild des Untergangs derselben und des Werdens einer neuen höheren sozialen Ordnung. Hier mufste der historische Materialismus den praktischen Beweis seiner Folgerichtigkeit antreten und ein vor unseren eigenen Augen sich vollziehendes Stück Gegenwarts- und Zukunfts-

geschichte erklären. Er mufste selbst als eine geistige Macht auf das Kampffeld der Geister treten und dem Befreiungskampf des Proletariats und der Menschheit Mittel und Ziele weisen. Das philosophische Bewufstsein, schrieb Marx, wurde nicht nur äufserlich, sondern auch innerlich in die Qual des Kampfes hineingezogen.

Die materialistische Geschichtstheorie lehrt ein dialektisches Schema, nach welchem sich der Umgestaltungsprozefs der sozialen Organisationen vollzieht und das in dem berühmten Vorwort zur „Kritik der politischen Ökonomie“ zum erstenmal klar formuliert worden ist. „Auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung geraten die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen, oder was nur ein juristischer Ausdruck dafür ist, mit den Eigentumsverhältnissen, innerhalb deren sie sich bewegt hatten. Aus Entwicklungsformen der Produktivkräfte schlagen diese Verhältnisse in Fesseln derselben um. Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein.“ Marx hat dieses Schema vornehmlich aus der Analyse des historischen Übergangs der Feudal- und Zunftwirtschaft in die grofse Industrie gewonnen. Für diese Periode pafst das Entwicklungsgesetz ohne Zweifel. Ob es aber ein allgemeingültiges Gesetz der Geschichte ist, das uns den Übergang der altasiatischen in die antike und der antiken in die feudale Gesellschaftsform begreifen lehrt, wäre im einzelnen noch näher zu untersuchen. Was den Umwandlunglungsprozefs der Gentilgesellschaft in die Staatsgesellschaft anbetrifft, so dürfte es hier im allgemeinen zutreffen.

Marx fafste die soziale Entwicklung als einen naturgeschichtlichen Prozefs auf, in welchem technisch-ökonomische Ursachen und Gesetze mit unvermeidlicher Notwendigkeit sich durchsetzen und die Absichten und Ideeen des menschlichen Bewufstseins bestimmen. In den politischen und

ideologischen Revolutionen kommen aus dem gesellschaftlichen Prozefs der ökonomischen Produktion und Zirkulation entspringende Tendenzen zum Ausdruck, welche die Unterströmung aller geistigen Umwälzungen bilden und eine neue andere Ordnung der gesellschaftlichen Verhältnisse den Menschen aufzwingen. Wer auf dem Boden der naturgeschichtlichen Entstehung des Menschengeschlechts steht, mufs diesem allgemeinen Entwicklungsgesetz von der naturnotwendigen ökonomischen Basis aller sozialen und geistigen Entwicklungen zustimmen, zumal nachgewiesen worden ist, dafs die relative ökonomische Gebundenheit alles sozialen und geistigen Lebens keineswegs die nach eigenen Gesetzen und Zwecken sich vollziehende logische und moralische Reaktions- und Schöpferkraft des menschlichen Bewufstseins ausschliefst.

Marx wendet dieses Entwicklungsgesetz auch prophetischen Blicks auf die zukünftige Geschichte der Gesellschaft an, indem er die ökonomischen Ursachen nachzuweisen sucht, welche im Haushalt der liberalen und kapitalistischen Produktionsweise sich notwendig erzeugen und den Untergang der alten und den Übergang zur neuen Ordnung herbeiführen. „Die bürgerlichen Produktionsverhältnisse sind die letzte antagonistische Form des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, antagonistisch nicht im Sinne von individuellem Antagonismus, sondern eines aus den gesellschaftlichen Lebensbedingungen der Individuen heranwachsenden Antagonismus, aber die im Schofse der bürgerlichen Gesellschaft sich entwickelnden Produktivkräfte schaffen zugleich die materiellen Bedingungen zur Lösung dieses Antagonismus.“ Der gesellschaftliche Widerspruch zwischen Produktionskraft und Produktionsform führt zu einem inneren Zusammenbruch des kapitalistischen Systems und zu einer sozialen Revolution der Eigentumsverhältnisse, welche jenen Widerspruch zur Auflösung bringt. Da es ein wesentlicher Zweck dieser Untersuchungen ist, über

den sachlichen Inhalt des Marxismus zu unterrichten, halte ich es für notwendig, auf die Geschichte dieser Theorie des kapitalistischen Zusammenbruchs und der proletarischen Revolution näher einzugehen, zumal sie in den verschiedenen Schriften mehrere in Einzelheiten abweichende Formulierungen gefunden hat.

Schon in den deutsch-französischen Jahrbüchern ist der Gedanke ausgedrückt, dafs das System des Erwerbs und Handels, des Besitzes und der Ausbeutung der Menschen noch viel schneller als die Vermehrung der Bevölkerung zu einem Bruch innerhalb der jetzigen Gesellschaft führe, den das alte System nicht zu heilen vermöge, weil es überhaupt nicht heile und schaffe, sondern nur existiere und geniefse. Keine andere Klasse könne die Gesellschaft befreien aufser dem Proletariat, das durch die industrielle Entwicklung heranwachse, eine Klasse mit „radikalen Ketten" und „universellem Leiden", an der das „Unrecht schlechthin" verübt wird, und die „der völlige Verlust des Menschen ist". Wenn das Proletariat die Auflösung der bisherigen Weltordnung verkünde, so spreche es nur das Geheimnis seines eigenen Daseins aus, denn es sei die faktische Auflösung dieser Weltordnung.

In der „Heiligen Familie" wird die Zusammenbruchs- und Verelendungstheorie in ähnlicher Weise dargestellt. Das Privateigentum treibe allerdings sich selbst in seiner nationalökonomischen Bewegung zu seiner eigenen Auflösung fort, aber nur durch eine von ihm unabhängige, bewufstlose, wider seinen Willen stattfindende, *durch die Natur der Sache bedingte Entwicklung*, nur indem es das Proletariat als Proletariat erzeuge, das seines geistigen und physischen Elends bewufste Elend, die ihrer Entmenschung bewufste und darum sich selbst aufhebende Entmenschung. Es handele sich nicht darum, was dieser oder jener Proletarier oder selbst das ganze Proletariat als Ziel sich einstweilen *vorstelle*. Es handele sich darum, was es sei.

und was es diesem Sein gemäfs geschichtlich zu thun gezwungen sein werde. Sein Ziel und seine geschichtliche Aktion sei in seiner eigenen Lebenssituation, wie in der ganzen Organisation der heutigen bürgerlichen Gesellschaft sinnfällig unwiderruflich vorgezeichnet.

Im „Elend der Philosophie" wird darauf hingewiesen, dafs die Theoretiker des Proletariats sich nur Rechenschaft von dem abzulegen haben, was sich vor ihren Augen abspielt, und sich zum Organ desselben zu machen haben. Solle die unterdrückte Klasse sich befreien können, so müsse eine Stufe erreicht sein, auf der die bereits erworbenen Produktivkräfte und die geltenden gesellschaftlichen Einrichtungen nicht mehr nebeneinander bestehen können. „Von allen Produktionsinstrumenten ist aber die gröfste Produktivkraft die revolutionäre Klasse selbst. Die Organisation der revolutionären Elemente als Klasse setzt die fertige Existenz aller Produktivkräfte voraus, die sich überhaupt im Schofse der alten Gesellschaft entfalten konnten." (S. 163).

Im „Kommunistischen Manifest" heifst es: „Der Fortschritt der Industrie, dessen willenloser und widerstandsloser Träger die Bourgeoisie ist, setzt an die Stelle der Isolierung der Arbeiter ihre revolutionäre Vereinigung durch die Assoziation. Mit der Entwicklung der grofsen Industrie wird also unter den Füfsen der Bourgeoisie die Grundlage selbst hinweggezogen, worauf sie produziert und die Produkte sich aneignet. Sie produziert vor allem ihren eigenen Totengräber. Ihr Untergang und der Sieg des Proletariats ist gleich unvermeidlich". (S. 18).

Alle diese Gedanken, welche sich durch die Entwicklungsgeschichte des Marxismus wie ein roter Faden hindurchziehen, haben in dem berühmten Abschnitt über die geschichtliche Tendenz der kapitalistischen Akkummulation im „Kapital" ihren abschliefsenden Höhepunkt gefunden.

Die Akkumulation des Kapitals beruht auf fortwährender Expropriation. „Diese Expropriation vollzieht sich durch das Spiel der immanenten Gesetze der kapitalistischen Produktion selbst, durch die Zentralisation der Kapitalien. Je ein Kapitalist schlägt viele tot.“ — „Mit der beständig abnehmenden Zahl der Kapitalmagnaten, welche alle Vorteile dieses Umwandlungsprozesses usurpieren und monopolisieren, wächst die Masse des Elends, des Drucks, der Knechtschaft, der Entartung, aber auch die Empörung der stets anschwellenden und durch den Mechanismus des kapitalistischen Produktionsprozesses selbst geschulten, vereinten und organisierten Arbeiterklasse. Das Kapitalmonopol wird zur Fessel der Produktionsweise, die mit und unter ihm aufgeblüht ist. Die Zentralisation der Produktionsmittel und die Vergesellschaftung der Arbeit erreichen einen Punkt, wo sie unverträglich werden mit ihrer kapitalistischen Hülle. Sie wird gesprengt. Die Stunde des kapitalistischen Privateigentums schlägt. Die Expropriateurs werden expropriirt.“

Wie verschieden diese Formulierungen auch in der Ausdrucksweise sein mögen, so stimmen sie doch im Grundprinzip überein. Sie weisen auf die technisch-ökonomischen Ursachen der proletarischen Revolution hin. Auf einen Punkt ist aber besonders aufmerksam zu machen, was meist übersehen zu werden pflegt: daſs Marx unter den Produktivkräften, welche die Fesseln des Kapitalismus sprengen sollen, nicht nur die materiell-ökonomischen Produktivkräfte, sondern auch die organisierte und assoziierte Arbeiterklasse selbst verstanden hat. Bisher hat man diese Theorie meist so ausgelegt, als wenn durch eine in den mechanischen Produktivkräften, der Entwicklung der Maschinerie und des Weltmarkts, enthaltene Entwicklungstendenz allein der Zusammenbruch herbeigeführt werden müsse. Die Auffassung von der ökonomischen Selbstvernichtung und Selbsterschöpfung des Kapitalismus aus tech-

nischen Ursachen ist namentlich durch Engels vertreten und in das populäre Bewufstsein der Arbeiterklasse verpflanzt worden. Nach seiner Anschauung entwickeln sich die technischen Produktivkräfte so enorm, dafs sie kraft immanenter mechanischer Gewalt die Fesseln der Produktionsweise sprengen, der Bourgeoisie über den Kopf wachsen und dadurch eine allgemeine Krisis heraufbeschwören. Indem diese zügellos und schrankenlos sich durchsetzenden Gewalten der ökonomischen Kräfte zu einer Anarchie und Stagnation führen, ergreift das immer zahlreicher werdende Proletariat die Staatsgewalt und setzt die Produktivkräfte durch Expropriation der Kapitalmagnaten zu allgemein gesellschaftlichen Zwecken in Bewegung[1]).

Dieselbe Kritik, welche an der ökonomisch-materialistischen Erklärung der vergangenen Geschichte geübt worden ist, führt in ihrer Anwendung auf die Theorie der sozialen Revolution dazu, auch in diesem Beispiel die Überschätzung der wirtschaftlichen Omnipotenz für die Befreiung der Gesellschaft zurückzuweisen. Ist es auch ein nicht zu schmälerndes Verdienst von Marx, nachgewiesen zu haben, dafs die Revolutionen nicht das Werk von überspannten und eigennützigen Volksverführern sind, sondern in den Veränderungen der ökonomischen Struktur der Gesellschaft ihre letzte Ursache haben, so hat er doch die sozialen Wirkungen der technischen Umwälzungen viel zu sehr überschätzt[2]).

---

[1]) Man vergleiche besonders den dritten Abschnitt im „Anti-Dühring“ und seine Biographie von Marx im Volkskalender, Braunschweig 1878.

[2]) Sehr bezeichnend ist Liebknechts Mitteilung, dafs Marx in der Naturwissenschaft und Technik die eigentlichen Revolutionäre erblickte. „Der König Dampf, der im vorigen Jahrhundert die Welt umgewälzt, habe ausregiert, an seine Stelle werde ein noch ungleich gröfserer Revolutionär treten: der elektrische Funke.“ (Karl Marx zum Gedächtnis, 1896, S. 30.) Gewifs, Dampf und Elektrizität haben die Welt umgewälzt, aber sie führten nur zu einem „Formenwechsel der

Marx kannte den Kapitalismus gleichsam nur in seinen Flegeljahren. Die Krisen, welche er erlebte, erschienen ihm als ein Vorspiel der kommenden allgemeinen Krise, — des Zusammenbruchs. Er sah nur eine Anarchie und regellose Konkurrenz in der kapitalistischen Produktion. Der Weltmarkt begann seine Thore zu öffnen. Man produzierte blindlings darauf los. Nur Genufs und Zerstörung schienen die Triebfedern der kapitalistischen Gesellschaft zu sein. Aus solchen Beobachtungen stammen die schroffen Formulierungen, welche Marx namentlich in den jüngeren Schriften der Zusammenbruchstheorie gegeben hat.

Nachdem früher schon liberale Ökonomen und die unabhängigen Sozialisten auf die Irrthümer dieser Theorie hingewiesen hatten, ist sie neuerdings von E. Bernstein einer erschütternden Kritik unterzogen worden, indem er nachwies, dafs die Akkumulation des Kapitals, die Konzentrierung der Betriebe, die Proletarisierung der Massen, also die ökonomischen Voraussetzungen des Untergangs der kapitalistischen Produktionsweise, nicht in dem Mafse und mit der Schnelligkeit eingetroffen sind, wie Marx es voraussetzte. Die kapitalistische Gesellschaft beginnt sich zu konsolidieren, die Produktion zu regeln, die Auswüchse der Konkurrenz auszuschalten, den Weltmarkt zu übersehen, — alles natürlich in ihrem Interesse. Die Produktions- und Eigentumsverhältnisse passen sich schrittweise den Produktivkräften an, und man weifs nicht, wie weit es der Kapitalismus in der Entwicklung seines organisatorischen Talents bringen wird, so dafs hiernach die historische Tendenz des kapitalistischen Zusammenbruchs überhaupt in Zweifel gezogen werden müfste.

Knechtschaft". Und wenn aus Steinen Brot gemacht würde, so ist damit für die Freiheit nichts gewonnen. Die Freiheit ist eine Sache der moralischen Revolution.

War es auf der einen Seite die Überschätzung der technischen Revolutionen, so hat andererseits der Schematismus der Hegelschen Dialektik seinen Teil zu den Formulierungen der Zusammenbruchstheorie beigetragen und Marx zu einer nebulosen Ideologie verleitet. Aus der Idee des Kapitalismus heraus, die zudem einer bestimmten historischen Phase seiner Entwicklung entnommen ist, konstruiert Marx gemäfs dem dialektischen Schema die zukünftige Entwicklungsgeschichte und wird er so selbst den Grundsätzen seiner eigenen Methode untreu. Die soziale Entwicklung ist aber reicher und vielseitiger, als dafs sie sich einem einfachen abstrakten Schema fügen könnte. Nur die völlige Emanzipation von der Hegelschen Art der Dialektik und die Anerkennung einer natürlich-sozialen Entwicklungslehre kann von dem apriorischen Schematismus befreien, der in der Umschlagstheorie des kapitalistischen Zusammenbruchs herumspukt und politische Propheten zu Narren macht. Aber an den harten Thatsachen der historischen und naturwissenschaftlichen Erfahrung werden schliefslich die letzten Reste der Hegelschen Dialektik zerschellen.

Doch hier weicht das theoretische Interesse des Philosophen dem speziellen Interesse des Ökonomen und Politikers. Ich werde daher zum Schlufs nur das zentrale Problem in der Theorie der sozialen Revolution, die Notwendigkeit des Sozialismus und ihren Zusammenhang mit der Zusammenbruchstheorie kurz berühren.[1])

---

[1]) Inzwischen ist Bernsteins Buch über „Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie“ erschienen, worin er die früher gemachten kritischen Einwände nach Umfang und Tiefe verstärkt. Ich stimme Bernsteins Kritik im wesentlichen bei. Er weist darauf hin, „dafs der Sozialdemokratie ein Kant notthut, der einmal mit der überkommenen Lehrmeinung mit voller Schärfe kritischsichtend ins Gericht geht, der aufzeigt, wo ihr scheinbarer Materialismus die höchste und darum am leichtesten irre-

Was die Zukunft des Sozialismus anbetrifft, so wird er von den Marxisten als eine ökonomische Naturnotwendigkeit hingestellt derart, dafs er den Kapitalismus nach denselben unabwendbaren Gesetzen der ökonomischen Entwicklung ablösen müsse, wie dieser den Feudalismus, während die Idealisten in ihm eine ethische und kulturelle Notwendigkeit sehen. Man meint, dafs eine Entwicklungsphase der kapitalistischen Produktionsweise eintreten werde, wo aus technisch-ökonomischen Ursachen die sozialistische Gesellschaft den Menschen sich unweigerlich aufzwingen müsse, nachdem die Einsicht in die Unsinnigkeit des Kapitalismus sich ebenso notwendig eingestellt habe. „Sie kommt von selbst." (Bebel.)

Es handelt sich in diesen gegensätzlichen Ansichten in letzter Instanz um das theoretische und praktische Verhältnis der Ethik zur Ökonomie. Engels schreibt darüber: „Die obige — sozialistische — Nutzanwendung der Ricardoschen Theorie, dafs den Arbeitern, als den alleinigen wirklichen Produzenten, das gesamte gesellschaftliche Produkt, ihr Produkt, gehört, führt direkt in den Kommunismus. Sie ist aber, wie Marx in der obigen Stelle auch andeutet, ökonomisch formell falsch, denn sie ist einfach eine Anwendung der Moral auf die Ökonomie. Nach den Gesetzen der bürgerlichen Ökonomie gehört der gröfste Teil des Produkts nicht den Arbeitern, die es erzeugt haben. Sagen wir nun: das ist unrecht, das soll nicht sein, so

---

führende Ideologie ist". Es wird ein bleibendes Verdienst Bernsteins sein, „durch Bekämpfung der Reste utopistischer Denkweise in der sozialistischen Theorie das realistische wie das idealistische Element in der sozialistischen Bewegung gleichmäfsig zu stärken". — Die Diskussionen, welche Bernsteins Buch hervorgerufen hat, beweisen, dafs die Kenntnis und Auslegung der Marxschen Lehren nicht so einheitlich ist, wie man gerne glauben möchte. Überdies dürfte manche aufregende Szene im Kampf um Bernstein sich später als ein Sturm im Glase Wasser herausstellen.

geht das die Ökonomie zunächst nichts an. Wir sagen blofs, dafs diese ökonomische Thatsache unserem sittlichen Gefühl widerspricht. Marx hat daher nie seine kommunistischen Forderungen hierauf begründet, sondern auf den notwendigen, sich vor unseren Augen täglich mehr und mehr vollziehenden Zusammenbruch der kapitalistischen Produktionsweise; er sagt nur, dafs der Mehrwert aus unbezahlter Arbeit besteht, was eine einfache Thatsache ist. Was aber ökonomisch formell falsch, kann darum doch weltgeschichtlich richtig sein. Erklärt das sittliche Bewufstsein der Masse eine ökonomische Thatsache, wie seinerzeit die Sklaverei oder die Frohnarbeit, für unrecht, so ist das ein Beweis, dafs die Thatsache selbst sich schon überlebt hat, dafs andere ökonomische Thatsachen eingetreten sind, kraft deren jene unerträglich und unhaltbar geworden sind." [1])

In diesen Sätzen wird trotz der Anerkennung des relativen Wertes des sittlichen Gefühls die Notwendigkeit des Sozialismus als eine technisch-ökonomische aufgefafst. Engels spielt hier mit dialektischen Begriffsgegensätzen. Einmal wird das sittliche Bewufstsein als „ökonomisch formell falsch", dann aber wieder als „weltgeschichtlich richtig" anerkannt. In den wissenschaftlichen Abstraktionen mag man zwischen Ethik und Ökonomie begrifflich trennen und ihre Gegensätze dialektisch tanzen lassen, aber die Praxis des gesellschaftlichen Lebensprozesses schert sich den Teufel um das dialektische Begriffsspiel von ökonomischer Unrichtigkeit und weltgeschichtlicher Richtigkeit. Ist aber das sittliche Gefühl der Ungerechtigkeit von weltgeschichtlicher Bedeutung, so mufs es auch für den Sozialismus eine ethische Notwendigkeit sein. Der Sozialismus hat aber selbst einen doppelten Charakter, und daher rührt die zweideutige Auffassung von der Notwendigkeit desselben.

---

[1]) Das Elend der Philosophie, Stuttg. 1892. S. IX.

In ökonomischer Hinsicht bedeutet er die Vergesellschaftung der Produktionsmittel, in ethischer Hinsicht eine soziale Ordnung, wo gleiches Recht und gleiche Pflicht aller herrscht, unabhängig von Rasse, Klasse und Geschlecht. Diejenigen, welche den Sozialismus als eine ökonomische Notwendigkeit auffassen, sind der Ansicht, dafs der Kapitalismus aus technischen Ursachen, einerseits infolge der Entwicklung der Maschinerie und des Weltmarktes, andererseits infolge der Expropriation der Massen in sich selbst eine Schranke der Entwicklung finde, zusammenbreche und absterbe, dafs er wiederum aus technischen Ursachen notwendig zu einer sozialistischen Produktionsweise führen müsse und dafs erst auf Grundlage der neuen ökonomischen Thatsache sich ein neues ethisches Bewufstsein erheben werde. Sie ziehen damit die richtigen Konsequenzen aus den einseitigen Lehren des Marxismus über die vergangene soziale Entwicklung.[1])

Es ist indes unrichtig, dafs eine ökonomische Thatsache schon überlebt sein mufs, bevor sie das sittliche Bewufstsein der Masse für unrecht erklärt. Der Kapitalismus steht noch fest gegründet da, und doch erklärt ihn das sittliche Bewufstsein von Millionen für ungerecht und unmoralisch, und ist dieses sittliche Bewufstsein der Quell der Empörung und des Kampfes gegen diese ökonomische Thatsache.

Überdies enthüllt sich der angebliche ökonomische Mechanismus der Geschichte als eine Ideologie der schlimmsten Sorte. Der Kapitalismus sorgt dafür, dafs die sozialistischen Bäume nicht in den Himmel wachsen und dafs die utopistische Dialektik zu Schanden wird. Träfe auch

---

[1]) Bebel: „Hegel hat ja das grofse Verdienst, dafs er diesen Entwicklungsprozefs der Menschheit nicht nur philosophisch begründete, sondern auch darauf hinwies, wie in einem gegebenen Stadium der Entwicklung die Quantität in die Qualität umschlägt, — mit anderen Worten: wie in dem Beispiel, das wir hier haben in Bezug

jene Annahme der ökonomischen Entwicklung zu, so wäre noch lange nicht der Sozialismus im freiheitlichen Sinne des Wortes die notwendige Folge. Das industrielle Ausbeutungssystem hat seine Stufen und Anpassungsformen ad infinitum. Wird aber durch technische Ursachen nie und nimmer die Mehrwert-Ausbeutung aus dem gesellschaftlichen Arbeitsprozeſs ausgeschaltet, so ist der Sozialismus in erster Linie eine ethische Notwendigkeit. Das moralische Bewuſstsein führt aber insofern notwendig zu einem ökonomischen Sozialismus, als die Ökonomie durch die technische Beschaffenheit der Produktionsmittel und durch die gesellschaftliche Form des Arbeitsprozesses auf diese Weise allein dem moralischen Bewuſstsein gerecht werden kann. An sich kann das moralische Bewuſstsein auch mit einem Privateigentum an Produktionsmitteln vereinbar sein; denn die Art der ökonomischen Erfüllung des moralischen Gesetzes hängt von der historischen Stufe der individuellen oder gesellschaftlichen Beschaffenheit des Arbeitsprozesses ab. Diese Begründung der ökonomischen Notwendigkeit des Sozialismus ist freilich eine andere als die aus der vermeintlichen kapitalistischen Entwicklung gefolgerte Notwendigkeit. Giebt man auch die von Marx erwarteten spezifischen ökonomischen Voraussetzungen auf, so giebt man damit keineswegs den Sozialismus prinzipiell

---

auf die bürgerliche Gesellschaft, in dem Zeitpunkt, wo die bürgerliche Gesellschaft auf der Höhe ihrer Entwicklung angekommen ist, sie ihre höchste Blüte erreicht hat, aber auch alle Übel, die ihr anhängen, in erhöhtem Maſse sich entwickelt haben, alsdann der Umschlag in die Qualität, in den Sozialismus mit Notwendigkeit erfolgen wird." — „Da sehen Sie wieder die Objektivität unseres Standpunktes. Wir haben die Überzeugung, daſs das von uns geschehen muſs (nämlich die Unterstützung der liberalen Anträge), weil die sozialistische Gesellschaftsordnung nicht eher kommen kann, bis die bürgerliche Gesellschaft den Höhepunkt ihrer Entwicklung erreicht, sich ausgelebt hat." (Zukunftsstaats-Debatte im Deutschen Reichstag 1893.)

auf. Man mufs nur andere Wege einschlagen, um zum Ziel zu gelangen. Es genügt nicht, dafs man die Menschen zu Werkzeugen einer angeblichen ökonomischen Selbstentwicklung macht.

Dieselbe ablehnende Kritik ist an dem Satze zu üben, welchen der Petersburger Rezensent über die materialistische Methode schrieb und dem **Marx** seine Zustimmung gab. „Hierzu ist vollständig hinreichend, wenn er mit der Notwendigkeit der gegenwärtigen Ordnung die Notwendigkeit einer anderen Ordnung nachweist, worin die erstere unvermeidlich übergehen mufs, ganz gleichgültig, ob die Menschen das glauben oder nicht glauben, ob sie sich dessen bewufst oder unbewufst sind.“ Die technisch-ökonomischen Umwälzungen sind in ihren schliefslichen Gesamtwirkungen von den Menschen ohne Zweifel nicht mit vollem Bewufstsein vorausgesehen und gewollt worden. Die ökonomische Basis des sozialen Lebens entwickelt sich gemäfs den inneren Gesetzen der Differenzierung, Anpassung und Vervollkommnung der Technik. Aber dafs auf Grund ökonomischer Veränderungen eine sozialistische Gesellschaft notwendig herauswachsen müsse, ist eine dialektische Selbsttäuschung. Die ökonomischen Produktivkräfte sind an sich ebensosehr ein Mittel der Knechtschaft wie der Freiheit; die Entwicklung der wirtschaftlichen Technik führte daher immer nur zu einem „Formenwechsel der Knechtschaft“, zu einer historischen Ablösung, aber nie und nimmer zu einer prinzipiellen Abschaffung der Klassenherrschaft. Denn letztere ist eine Frage der Ethik und nicht der Technik. Ein technisch-ökonomischer Fortschritt ist noch lange kein sozial-ökonomischer Fortschritt. Er wird nur dann zu einem Mittel des sozialen Fortschrittes, wenn zugleich die Menschen fortschreiten und geistig herauswachsen.

Der zitierte Satz ist eine methodische Übertreibung, welche nicht genug bekämpft werden kann, da gerade

diese Lehre von der Naturnotwendigkeit des Sozialismus im populären Bewufstsein sich festgesetzt und zu der Ansicht geführt hat, als wenn die sozialistische Gesellschaft „von selbst“ kommen müsse. Auf der anderen Seite giebt es aber in Marx' Lehre von der sozialen Revolution Gedankengänge, welche fordern, dafs die Menschen mit Glauben und Bewufstsein und durch Entwicklung ethischer Kräfte eine menschenwürdige und gerechtere Ordnung der Gesellschaft erstreben, und dafs der ökonomischen Entwicklung zugleich eine geistige und moralische Erziehung parallel laufen müsse, um die Befreiung der Arbeiterklasse und der ganzen Gesellschaft herbeizuführen. In der dritten These über Feuerbach weist Marx darauf hin, dafs die materialistische Lehre, dafs die Menschen Produkte der Umstände und der Erziehung, veränderte Menschen also Produkte anderer Umstände und geänderter Erziehung sind, vergesse, dafs *die Umstände eben von den Menschen verändert werden und dafs die Erzieher selbst erzogen werden müssen.* — Das Zusammenfallen des Änderns der Umstände und der menschlichen Thätigkeit könne nur als *umwälzende Praxis* gefafst und rationell verstanden werden.

Diese umwälzende Praxis kann infolge der ökonomischen Lage der gesellschaftlichen Verhältnisse nur darin bestehen, dafs die Arbeiterklasse durch Gewerkschaften und Genossenschaften in den Produktions- und Konsumtionsprozefs der Waren als machtbegabter solidarischer Faktor direkt eingreift und ihre geistige und politische Emanzipation durch die revolutionäre Selbsthilfe wirtschaftlicher Organisationen herbeiführt. Nur auf diesem Wege kann die organisierte, assoziierte und geschulte Arbeiterklasse als „wichtigste Produktivkraft“ die Fesseln der Produktionsweise und der Eigentumsverhältnisse sprengen. Nur der Klassenkampf auf der Grundlage einer wirtschaftlich umwälzenden Praxis kann das neue Geschlecht heran-

züchten, von dem Marx hoffte, dafs es die Gesellschaft wieder zu einer Gemeinschaft von Menschen für ihre höchsten Zwecke machen werde.

„Dies Geschlecht gleicht den Juden, die Moses durch die Wüste führt. Es hat nur eine neue Welt zu erobern, es mufs untergehen, um den Menschen Platz zu machen, die einer neuen Welt gewachsen sind.“ [1])

---

[1]) Die Klassenkämpfe in Frankreich (1850). Berlin 1895. S. 85.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

In demselben Verlag ist erschienen:

System
des
moralischen Bewufstseins

von

Ludwig Woltmann,
Dr. med. et phil.

Aus dem Inhalt heben wir hervor:

Erstes Buch: **Theorie der moralischen Erfahrung.**

1. Kritische Grundlegung der Moralwissenschaft. 2. Erkenntnistheorie und Entwicklungslehre. 3. Die formale Begründung des moralischen Gesetzes. 4. Die Freiheit des Willens. 5. Das System der Zwecke und Gefühle. 6. Ethik und Religion. 7. Ethik und Kunst. 8. Ästhetische Religion.

Zweites Buch: **Entwicklungsgeschichte des moralischen Bewufstseins.**

1. Idee einer moralischen Entwicklungsgeschichte. 2. Die Sittlichkeit als biologisches Problem. 3. Die tierische Vorgeschichte der Sittlichkeit. 4. Die Urgeschichte des moralischen Bewufstseins. 5. Vergleichende Moralgeschichte. 6. Die Ethik des Griechentums. 7. Die Ethik des Judentums. 8. Die Ethik des Christentums. 9. Das moderne Menschentum.

Drittes Buch: **Der Inhalt des sittlichen Lebens.**

1. Die materiale Ethik. 2. Das System der Triebe und Bedürfnisse. 3. Der Mensch als Mittel und Selbstzweck. 4. Die Ethik des wirtschaftlichen Lebens. 5. Die Ethik des sexualen Lebens. 6. Die Ethik des geistigen Lebens. 7. Die Erziehung der Menschheit.

Das Werk enthält 392 Seiten Text und kostet geheftet M. 4.50, in Leinwand gebunden M. 5.50.

